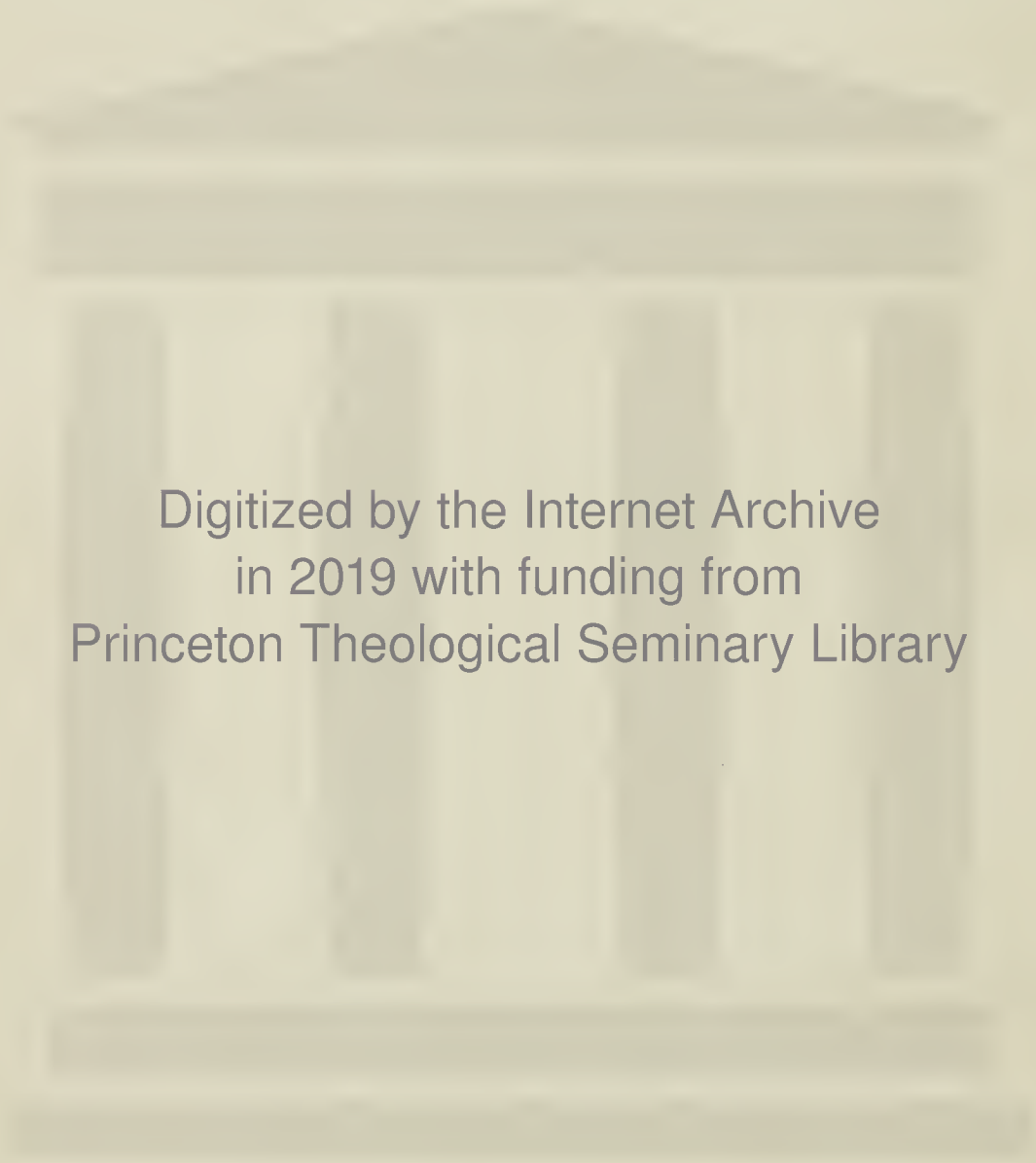
LIBRARY OF PRINCETON
OCT 3 1903
THEOLOGICAL SEMINARY.

BT 701 .N34 1853
N agelsbach, C.W. Eduard.
Der Mensch der Natur, oder
die Idee des gottmenschen



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/dermenschdernatu00nage

753

Der Gottmensch.

Die Grundidee der Offenbarung in ihrer Einheit und geschichtlichen Entwicklung

dargestellt

von

Lic. Dr. C. W. Eduard Nägelsbach.

I. Band.

Der Mensch der Natur.

Nürnberg.

Verlag von Conrad Geiger.

1853.

Der Mensch der Natur

oder

die Idee des Gottmenschen

auf der

ersten Stufe ihrer Verwirklichung

im Leben

der natürlichen Menschheit

von Adam bis Noah.

Ein Versuch

von

Lic. Dr. C. W. Eduard Nägelsbach.

Nürnberg.

Verlag von Conrad Geiger.

1853.

Schnellpressendruck von C. H. Kunstmann in Erlangen.

Vorwort.

Indem ich diese Schrift mit der Schüchternheit, welche dem Urheber eines Versuches geziemt, dem theologischen Publikum überreiche, bitte ich vor allem um Entschuldigung wegen der Ausführlichkeit, die ich manchen nicht unmittelbar zur Sache gehörenden Untersuchungen gegeben habe. Aber die Dunkelheit, welche noch in so vielen Parthien dieser Anfangszeit herrscht, schien mir eine eingehende Behandlung der treffenden Fragen nöthig zu machen. Meine Absicht ist, je weiter ich in hellere und bekanntere Gebiete vordringe, desto mehr in Bezug auf kritische und historische Fragen mich kurz zu fassen. Es wolle also Niemand aus der Ausführlichkeit dieses ersten Theiles auf den Umfang der folgenden einen Schluß ziehen. Auch muß ich bemerken, daß nach meiner Absicht jeder Theil wiewohl im organischen Zusammenhang mit dem Ganzen stehend doch zugleich auch ein Ganzes für sich bilden soll.

Man wird finden, daß in dieser Schrift zwei scheinbar sehr disparate Richtungen sich geltend machen. Einerseits wird man mir vielleicht vorwerfen, daß ich von der geraden Straße gläubiger Orthodoxie häufig nicht unbedeutend nach links abweiche, und den Gegnern unbefugte Concessionen

mache. Andrerseits wird man finden, daß ich zuweit nach rechts gehe und mich auf die unsicheren Pfade theosophischer Mystik verliere. Ich erlaube mir zu meiner Rechtfertigung Folgendes zu bemerken.

Wenn der Herr wirklich seine Ehre darein setzte, in der Geschichte mechanisch, gewaltsam, künstlich zu verfahren, so wahr Gott lebt, ich wollte mich demüthig beugen und ihm diese Ehre an meinem Theile mit Freuden geben. Aber, je mehr ich in der Schrift und Geschichte forsche, desto mehr finde ich, daß die gesammte göttliche Weltlenkung in der natürlichen wie in der heiligen Geschichte auf das Princip der Freiheit gegründet ist. Nun ist aber die gläubige Theologie dem Walten Gottes gegenüber immer mehr oder weniger befangen gewesen. Sie hat es (mit wenigen Ausnahmen, in deren Fußstapfen ich treten möchte), nicht gewagt, auszusprechen, daß in all' dem, was im Großen und Ganzen als Produkt göttlichen Thun's vorliegt, irgend ein anderer Faktor thätig gewesen sei, als eben nur Gottes absoluter Herrscherwille allein. Eben dadurch hat sie Gottes Thun als ein nur mechanisches erscheinen lassen. Sie hat nicht anerkannt, daß Gott, indem er selbst frei handelt, doch auch die Freiheit des von ihm gesetzten Seins achtet, ja daß er gerade durch Achtung dieser Freiheit die ganze Tiefe seiner Liebe, seiner Macht und Weisheit offenbaren und so die absolute Verherrlichung seines Namens herbeiführen will. Indem die gläubige Theologie dieses Princip göttlichen Waltens verkannte, ist sie genöthigt gewesen bei ihrer Erklärung des Schriftwortes, weil sie nichts menschliches darin anerkennen wollte, alles was doch das Gepräge nationaler und individueller, temporeller und lokaler, überhaupt menschlich-natürlicher Eigenthümlichkeit trug, durch künstliche Exegese sogut es ging zurechtzulegen. Da ist es nun oft ein Jammer gewesen, zu sehen, zu welchen Mitteln

die alte Apologetik greifen mußte. Sie hat, um es gerade heraus zu sagen, sich und andere belügen müssen. Fern sei es von mir, zu behaupten, daß die frommen Väter wider ihre Ueberzeugung die Unwahrheit gesagt hätten. Aber sie waren durch ihre Ueberzeugung gehindert, die Wahrheit zu sehen, zum deutlichen Beweise, daß in dieser Ueberzeugung trotz aller gläubigen Frömmigkeit doch ein wesentlicher Mangel sich verbarg. Ich nun behaupte: **in der Natur ist Wahrheit.** Ist verstehe dies vor allem in dem Sinne, daß, weil Gott in der Geschichte nicht anders waltet als in der Natur, in der Natur aber die Methode seines Thuns, wenn ich so sagen darf, klar vorliegt, aus der Natur die Norm für die Beurtheilung seines Waltens in der Geschichte geschöpft werden kann. Absolut genommen ist die Natur freilich das Gebiet der Unfreiheit, denn sowohl die Substanz der Naturdinge als auch die Gesetze ihrer Entwicklung sind absolut gegeben. Aber relativ betrachtet ist die Natur auch das Gebiet der Freiheit. Denn nachdem Gott einmal Himmel und Erde gegründet und gesprochen hat תּוֹצֵא הָאָרֶץ, thut die Natur nichts anderes als eben nur hervorbringen, was Gott in sie gelegt hat. Was einmal als Keim in ihr liegt, das entfaltet sich, wächst und reift von selbst, und was sie als Frucht zu Tage fördert, ist eben deßhalb ächtes Produkt seiner Wurzel. Insofern ist die Natur das freie und treue Kind Gottes. Sie künstelt nie, sie lügt nie. Sie ist wahr. Diese Freiheit einerseits und diese nichts erkünstelnde Wahrhaftigkeit andrerseits will ich von der Natur lernen, und ich glaube nicht fehl zu greifen, wenn ich voraussetze, daß die Geschichte des Geistes als eine Naturordnung höherer Art betrachtet und deßhalb nach denselben Normen wie die leibliche Natur beurtheilt werden müsse. Denn wenn Gott die Natur der Pflanzen und Thiere respektirt und sie frei nach ihren eigenen Gesetzen sich

entfalten läßt, sollte er das nicht auch thun in Bezug auf die Natur des Menschen? Sollte er wohl durch seine Offenbarung die Natur der Völker und Individuen, der Zeiten und Orte vernichten wollen? Er kann es nicht, wenn man nicht annehmen will, daß er in der Natur organisch, in der Geschichte mechanisch zu Werke geht. Aber die Wunder? Es ist hier nicht der Ort, über diese schwierige Frage weitläufig zu reden, nur das sei bemerkt, daß ich unterscheide zwischen der materiellen und formellen Seite der Wunder. In ersterer Beziehung thut Gott sicher nie etwas *wider* die Natur. Was er aber *über* die Natur thut, erscheint doch am Ende nur uns, die wir die Dinge blos von außen nicht von innen sehen, als specifisch verschieden von den unzähligen Naturwundern, die wir täglich mit Augen wahrnehmen, ohne sie leugnen aber auch ohne sie erklären zu können. Was aber die formelle Seite der Wunder betrifft, so behaupte ich, daß es geradezu das Kriterium eines ächten, eines göttlichen Wunders ist, ob es in der Naturordnung der Geschichte begründet sei. Es giebt Zeiten und Umstände, wo Wunder natürlich sind, wo sie geschehen *müssen*. Außerhalb dieser Zeiten thut nur der Satan Wunder. Wunder sind also durch das Princip der göttlichen Weltordnung nicht ausgeschlossen, sondern gefordert. Indem ich nun also von der Voraussetzung ausgehe, daß Gottes Offenbarung in der Natur, in der Geschichte und im Worte auf denselben unabänderlichen Grundprincipien beruht, auf denen nämlich, die in der leiblichen Natur jedes Kind täglich wahrnehmen kann, glaube ich, daß das Verständniß der Offenbarungen Gottes dadurch bedingt ist, daß man sie von dem Grundsatze *der Natürlichkeit* aus zu verstehen sucht. Es ist alles natürlich zugegangen; auch die Wunder, wo sie am Platze sind (und sie sinds überall, wo sie authentisch bezeugt sind), sind natürlich. Aber umge-

kehrt sind auch alle die Unvollkommenheiten und Mängel, welche durch Zeit und Ort bedingt sind, natürlich. Unnatürlich, weil unhistorisch, verfahren also nicht nur die, welche die Wunder leugnen, wo sie authentisch bezeugt sind, sondern auch die, welche die Menschlichkeiten leugnen, wo sie nun einmal als historisch beglaubigte Fakta vorliegen. Wie die ersteren einseitig das im gemeinen Sinne natürlich Mögliche zum Maaßstabe nehmen, und alles, was darüber hinaus liegt, als Wunder, d. h. als unmöglich verwerfen, so thun die letzteren ebenso einseitig in Bezug auf das göttlich Mögliche. Was darüber hinausgeht, erscheint auch ihnen als Wunder, als negatives Wunder möchte ich sagen, nämlich als unmöglich vom Standpunkte der göttlichen Vollkommenheit aus. Indem ich aber beides, wo es historisch am Platze ist, anerkenne, gewinne ich eine göttliche Geschichte, die doch auf unsrer Erde, in unsrer Mitte menschlich-natürlich verläuft. Und durch diese Voraussetzung bin ich dann auch des schweren Druckes entledigt, der aus dem Vorurtheil erwuchs, als dürfe im Worte Gottes nichts Menschliches sich finden, und der uns nöthigte in der Schrifterklärung mit Witz und Kunst die Unwahrheit zu sagen, während wir der Natur folgend die Wahrheit hätten sagen dürfen und müssen.

Diese Wahrhaftigkeit ist zugleich eine Eigenschaft des Kindes und des ächten Mannes. Denn man muß einfältig sein wie ein Kind, um wahr zu sein, und doch zugleich stark wie ein Mann, um die Wahrheit ertragen zu können. Denn es ist keine Kleinigkeit auf alle jene Stützen und Krücken zu verzichten, mit welchen die mechanische Anschauungsweise uns umgab. Darum bin ich mir auch bewußt, nur für Männer geschrieben zu haben. Ich warne namentlich die unreife Jugend, bevor sie was Tüchtiges im Leben und in der Wissenschaft gelernt hat, auf meinem Wege mir zu folgen, und pro-

testire gegen die Verantwortlichkeit für die Unglücksfälle, die sich dabei etwa zutragen könnten.

„**In der Natur ist Wahrheit**" meine ich aber auch noch in einem andern Sinne. Die Natur ist Leib. Denn gerade in diesem Sinne ist sie ja der Pol des Geisteslebens. Ich glaube, es kann Niemand bei der Natur in die Schule gehen, ohne von ihr die tiefe Bedeutung der Leiblichkeit zu lernen. Denn in leiblicher Gestaltung stellt sie alle die tiefen und großen Gottesgedanken dar, die sie zu verkündigen berufen ist. Wenn nun alles gesund Natürliche zugleich wahr ist, so folgt, daß alles Wahre, d. h. wahrhaft, real Seiende einen Leib haben muß. Wo kein Leib ist, da fehlt Maaß und Schranke; da ist der Geist in Gefahr, dem Mangel seines Wesens, der abstrakten Idealität und damit der Lüge zu verfallen. Ich glaube deßhalb, daß eine gesunde Theologie nicht umhin können wird, auch diesem Momente zu seinem Rechte zu verhelfen.

Doch hievon will ich nichts weiter sagen. Ich wollte nur andeuten, wie für mich jene beiden scheinbar disparaten Richtungen aus einem Principe hervorgehen.

Ich suche nicht meine Ehre. Möge mein Werk untergehen, wenn es nichts taugt. Ich hab's dem Herrn geopfert. Er thue damit, was ihm gefällt.

Erlangen, den 3ten Febr. 1853.

Dr. E. Nägelsbach.

Inhalts-Verzeichniß.

Einleitung.

Seite

I.

Die negative Abgrenzung des Gebietes.

1. Das Symbol der Christenheit als Symbol ihrer welthistorischen Bedeutung 1
2. Das Christenthum die Weltmacht 2
3. Das apostolische Symbolum die Urkunde des christlichen Bekenntnisses 12
4. Christus der Kern und Mittelpunkt des Symbols . . . 18
5. Die geschichtliche Erscheinung Christi in ihrer Gegenwärtigkeit entspricht ihrer Zukunft und ihrer Vergangenheit . . . 22
6. Die Gegenwart Christi erklärt seine Zukunft, indem sie ihn als den Gottmenschen erscheinen läßt 24
7. Die Gegenwart des Gottmenschen nöthigt uns, nach seinen Wurzeln in der Vergangenheit zu fragen 30
8. Die Wurzeln der geschichtlichen Erscheinung des Gottmenschen sind zu suchen in der Geschichte und Vorgeschichte des jüdischen Volkes 36
9. Das alte Testament ist Urkunde für die Geschichte und Vorgeschichte Israels 38
10. Liebe und Freiheit in ihrer Einheit das Princip der Geschichte . 41

II.

Das positive Princip der Behandlung.

Die Idee der Freiheit.

A. Die Freiheit im negativen Sinne 44
B. Die Freiheit im positiven Sinne.

Seite

1. Die subjektive Freiheit.

a) Das formale Princip der Freiheit 45
b) Das materiale Princip der Freiheit 67

2. Die objektive Freiheit
oder die Freiheit als Reichsgrundgesetz.

1. Die Freiheit als Grundgesetz des Naturreiches . . 78
2. Die Freiheit als Grundgesetz des Reiches Gottes.
a) Das Reich Gottes im engern Sinne 89
b) Die Freiheit als das materiale Princip des Reiches Gottes 92
c) Die Freiheit als Maaß und Schranke oder als formales Princip der Offenbarung 95
1. Die Freiheit als Bedingung der zeitlichen Entwicklungsstufen der Offenbarung . . . 96
2. Die Freiheit als Bedingung der wesentlichen und allgemeinen Erscheinungsformen der Offenbarung 102
a) Die heilige Geschichte 103
b) Das heilige Wort 109
c) Die heilige Schrift 117

Erster Theil.

Der Mensch der Natur.

Erstes Buch.

Der Mensch im Zustande der ursprünglichen Einheit von Natur und Geist.

Cap. I.

Die Begründung dieses Verhältnisses durch die Schöpfung.

A. Kritik der biblischen Schöpfungsgeschichte.

1. Der Standpunkt der Untersuchung §. 1—3 . . . 123
2. Die Möglichkeit urzeitlicher Tradition §. 4—9 . . . 127
3. Der Inhalt der urzeitlichen Tradition.
a) Feststellung des einzuschlagenden Verfahrens §. 10 . 138
b) Die Form der Schöpfungserzählung.
α) Die Sprachform §. 11—12 140
β) Die rhetorische Form §. 13—18 144
c) Die Elemente der biblischen Kosmogenie §. 19 . . 160

Seite

α) Die Dauer der Tage §. 20 160
§. 21 (die Gährungshypotheſe) 163
§. 22—27 (die Reſtitutionshypotheſe) 165
§. 28—29 (יום als längerer Zeitraum) . . . 177
β) Tag- und Nachtwechſel §. 30 180
γ) Verhältniß der Real- zur Zeit-Eintheilung §. 31 . . 184
§. 32—38 (das zweite Tagewerk) 186
§. 39 (der gemeinſame Inhalt der außerbibliſchen Kosmogonieen) 197
§. 40 (Vergleichung von Gen. 1 mit Heſiod's und Ovid's Kosmogonie) 205
§. 41 (Aſtronomiſche Anhaltspunkte) 213
§. 42 (Die Centralſonne) 217
§. 43 (Gen. 1 giebt Geogonie nicht Kosmogonie) . . 219
§. 44 (das natürliche Verhältniß der Schöpfungswerke zu einander) 220
§. 45 (Die Siebentheilung der Schöpfungswerke) . . 222
§. 46 (Die Reduktion der ſieben Werke auf ſechs Tagewerke) 227
§. 47 (Urſache und Zeitpunkt der Reduktion) . . 228

B. Der Menſch, der Mittelpunkt der Schöpfung, als Einheit von אלהים und אדם.

1. Worterklärung von Gen. 1, 26 a §. 48—50 . . . 236
2. Die Erſchaffung des Elohim-Adam.
a) Das Vorbild oder Elohim.
§. 51 (Wurzelbedeutung von Elohim) 240
§. 52 (Elohim als Plural) 243
§. 53—56 (Elohim als Singular) 248
§. 57 (Elohim und die δυνάμεις der alexandriniſchen Theologie) 256
b) Das Abbild oder אדם. §. 58 259
§. 59—62 (Erklärung von 2, 4) 261
§. 63—69 (Der Menſch Ebenbild Gottes nach Seele und Leib) 271
§. 65—66 (Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniß) 276
§. 67 (Vorzüge und Mängel des Elohim-Adam) . . 280
3. Der Elohim-Adam der Schöpfung als Typus des Elohim-Adam der Erlöſung §. 68—70 282

Seite

§. 71 (Die Einzigkeit, Priorität und ursprüngliche Einheit des ersten Menschenpaares). §. 72 . . 286

Cap. II.

Der paradiesische Naturzustand §. 73 289

1. Die Natürlichkeit der ersten Menschen im materiellen (leiblichen) Sinne §. 74 289
2. Die Natürlichkeit der ersten Menschen im formalen Sinne.
   a) In intellektueller Beziehung.
      §. 75 (Das Bebauen und Bewachen) 292
      §. 76 (Das Namengeben) 294
   b) In sittlich-religiöser Beziehung.
      §. 77 (Die Nacktheit) 298
      §. 78 (Gottes Wesensoffenbarung) 299
      §. 79 (Gottes Willensoffenbarung) 300
3. Die Möglichkeit des Verbleibens im paradiesischen Naturzustande §. 80 303
4. Die Möglichkeit des Falles §. 81 304

Zweites Buch.

Der Mensch der Natur im Zustande der Trennung von Natur und Geist.

Cap. I.

Der Mensch der Natur im Momente der Trennung.

1. Der Fall §. 82 307
2. Die unmittelbaren Folgen des Falles.
   a) Das Symptom des Todes: die Schaam §. 83—85 . 308
   b) Der Begriff des Todes §. 86 313
   c) Die Vorstufen des Todes §. 87 315
   d) Die Heilmittel gegen den Tod §. 88—89 . . . 316
3. Die mittelbaren Folgen des Falles.
   a) Der Name חוה §. 90 320
   b) Die Bekleidung mit Fellen §. 91 321
   c) Die Vertreibung aus dem Paradiese §. 92 . . 322

Cap. II.

Der Mensch im außerparadiesischen Naturzustande §. 93—94 . . 325

1. Die gemeinsamen Stammväter.

Seite

§. 95 (Adam als Vater) 328
§. 96 (Eva als Mutter) 330
§. 97 (Kain's und Abel's Cultur) 332
§. 98 (Kain's und Abel's Religion) 334
§. 99 (Kain's Sünde) 339
§. 100 (Kain's Strafe: der Racheruf des vergossenen Blutes) 343
§. 101 (Kain's Fluch) 344
§. 102—103 (Kain's Wanderung) 346

2. Die Kainiten.

a) Die Kunstthätigkeit der Kainiten.

§. 104 (Kain's Städtebau) 348
§. 105 (Der Sechste nach Kain) 350
§. 106 (Lamek's Weiber und Söhne) 351

b) Die Bedeutung der Kainiten im mythologischen Processe.

α) Im Allgemeinen §. 107 353
β) Die fünf Zeitalter Hesiod's §. 108—112 354
γ) Jabal, Jubal und Thubalkain §. 113 362

3. Die Sethiten.

a) Seth und Enosch 4, 25, 26. §. 113 364
b) Cap. 5 als Geschlechtsregister §. 115—116 366
c) Einzelnes.

§. 117 (Das hohe Lebensalter) 371
§. 118—120 (Henoch) 372
§. 121 (Die angebliche Identität der Sethitischen Reihe mit der Kainitischen) 380
§. 122 (Lamek) 381

4. Die Noachische Zeit.

a) Das allgemeine Verderben §. 123 383
§. 124 (Das Vielwerden der Menschen) 384
§. 125 (Die Bne-Elohim) 385
§. 126—127 (Die Dämonen-Götter) 387
§. 128—129 (Die Quellen der Dämonen-Erkenntniß . . 392
§. 130—132 (Die Nephilim) 398
§. 133—136 (Das göttliche Endurtheil) 405
§. 137 (Die Frist) 413

b) Die Fluth §. 138 414

α) Die religiösen Momente.

§. 139—142 (Die physikalische Nothwendigkeit der Fluth im Verhältniß zu ihrer moralischen Bedingtheit) . . 415

Seite

§. 143—144 (Die heilsgeschichtliche Bedeutung der Fluth) 421
β) Die geschichtlichen Momente §. 145 424
§. 146 (Die Identität des Diluviums mit der Noachischen Fluth) 425
§. 147—152 (Die Allgemeinheit der Noachischen Fluth) . 426
§. 153 (Die Arche) 436
§. 154 (Verhältniß von Gen. 6, 15—7, 2) . . . 437
§. 155 (Die sieben Tage vor dem Einzug in die Arche) . 439
§. 156 (Der Ausgang aus der Arche und Noah's Opfer) . 440
§. 157 (Des Herren Verheißung) 442
§. 158 (Die Fluthsagen) 443
Schluß §. 159 446
Nachträge 450

Druckfehler.

Seite 33, Zeile 7 v. o. streiche das Komma nach Geschichte.
„ 53, „ 11 „ „ l. das zu thun.
„ 96 u. 102 sollten die Ueberschriften kleiner gedruckt sein.
„ 136, Zeile 1 v. u. l. Geschichte.
„ 171, „ 2 „ „ l. וַתְּהִי.
„ 190, „ 3 v. o. l. Kenáan.
„ 240, „ 7 v. u. l. adoravit.
„ 260, „ 12 „ „ l. Ebenbildlichkeit.
„ 275, „ 10 v. o. l. objektive.
„ 275, „ 13 „ „ l. שַׁרְשָׁהּ
„ 308, „ 7 „ „ l. zu dem Menschen.
„ 312, „ 8 v. u. im lebendigen.
„ 313, „ 17 v. o. l. vielleicht.
„ 334, „ 1 „ „ l. Ansicht.
„ 369, „ 15 v. u. l. des Menschen Sohn.
„ 371, „ 7 „ „ l. c) Einzelnes.
„ 379, „ 16 v. o. l. fruchtbarem.

Einleitung.

I.

Die negative Abgrenzung des Gebietes.

1.

Das Symbol der Christenheit als Symbol ihrer welthistorischen Bedeutung.

Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde.

Ich glaube an Jesum Christum, Gottes eingebornen Sohn unsern Herrn, der empfangen ist von dem heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau, gelitten hat unter Pontio Pilato, gekreuziget, gestorben und begraben, niedergefahren zur Höllen, am dritten Tage wieder auferstanden von den Todten, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur rechten Hand Gottes des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten.

Ich glaube an den heiligen Geist, Eine heilige katholische Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben. Amen.

Indem ich den Text des apostolischen Symbolums in seiner recipirten Gestalt, wie er in dem **Psalterium graecum Papae Gregorii***) zuerst vollständig vorkommt und bis auf eine unwesentliche Abweichung mit dem in die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche aufgenommenen übereinstimmt, — indem ich, sage ich, dieses Symbolum an die Spitze stelle, nehme ich meinen Ausgang von einer Thatsache, welche ich nicht als eine dogmatische, sondern als eine historische betrachtet wissen will. Ich fordere nicht, daß jedermann den dogmatischen Inhalt dieses Bekenntnisses als wahr anerkenne, ich verlange aber, daß es in seiner welthistorischen Bedeutung erkannt und gewürdigt werde. Dies letztere zu verlangen habe ich solange ein Recht, als die Philosophen nicht bewiesen haben werden, daß es keine notorischen und evidenten Thatsachen giebt. — Wie ich diese Forderung verstehe, muß ich näher erklären. Ich meine, daß als allgemein gültige, weil auf thatsächlicher Gewißheit ruhende Forderung hingestellt werden kann, daß das Christenthum nicht nur als der welthistorische Gegensatz von Judenthum und Heidenthum, sondern auch als die Ueberwindung jener beiden untergeordneten Stufen des religiösen Bewußtseins, und daß das Apostolikum als die authentische, officielle Urkunde des ursprünglichen und allgemeinen christlichen Bekenntnisses erkannt werde.

2.

Das Christenthum die Weltmacht.

Daß das Christenthum als dritte, specifisch-neue Form des religiösen Bewußtseins der Menschheit sich gegen jene beiden frühern erhoben hat, kann nicht geleugnet werden; daß es sie ideell überwunden hat und in der Realisirung dieses Sieges fortwährend begriffen ist, dieses könnte allenfalls bezweifelt werden. Man könnte sagen, daß das Christenthum sich keineswegs überall und unter allen Umständen als eine die Natur beherrschende und verklärende Macht erwiesen habe. Hat es

*) Hahn Bibliothek der Symbb. u. Glaubensl. der Ap. kath. K. S. 10.

doch die römische und hellenische Welt, obgleich in der vollen Kraft seiner ersten Jugend in ihrer Mitte auftretend, aus Fäulniß und Verfall nicht errettet, ist es doch im Orient dem Islam erlegen und zu einem todten, geistlosen Mechanismus erstarrt; hat es sich doch selbst innerhalb der germanischen Welt nie vollkommen rein, häufig in grauenhafter Entartung dargestellt und dadurch nichts weniger als die Bürgschaft geleistet, daß die Weltherrschaft diesen Völkern verbleiben werde. Kurz man könnte sagen, daß der Gegner, den das Christenthum nicht zu überwinden vermocht habe, die Natur, das Fleisch, der Mächtigere sei, — und Feuerbach's Philosophie sammt der ganzen neuen materialistischen Schule ruht ja auf diesem Satze. Sie huldigen dem Gotte, den sie in sich und außer sich im großen Weltgetriebe über das Christenthum einen Sieg nach dem andern davon tragen sehen, — wie kann nun behauptet werden, daß dieses Christenthum die Naturpotenzen ideell überwunden habe und fortwährend diesen Triumph zur reellen Erscheinung bringe? — Ich habe darauf Folgendes zu antworten. Erstens kann ich mit dem gar nicht streiten, der in dem Kampfe zwischen Licht und Finsterniß mit Bewußtsein auf die Seite der letzteren tritt; denn wer den Teufel zu Gott macht, der hat so gänzlich alles Gemeinsame zwischen mir und ihm vernichtet, daß es für die Erörterung religiöser Fragen zwischen uns keinen Boden mehr giebt. Zweitens aber erwiedere ich denen, welche aufrichtig zweifeln: wir stehen noch mitten im Drama. Man warte den Schluß ab. Das Weltgericht, — denn irgend einen Abschluß der Geschichte muß doch jeder annehmen, — das Weltgericht wird entscheiden, ob die Niederlagen des Christenthums wirkliche oder scheinbare waren. Damit wäre freilich nichts gewonnen als eine vorsichtige Suspendirung des entscheidenden Urtheils. Aber das ist immerhin schon etwas. Denn wer das Christenthum nur nicht positiv verwirft, wer die Möglichkeit seiner Berechtigung anerkennt, wer sich redlich forschend und prüfend ihm gegenüberstellt, der hat in seiner Seele Raum gelassen für die Aufnahme desselben: wer nicht wider mich ist, der ist für mich. Aber nicht nur

das; es giebt auch Thatsachen, welche im Voraus erkennen lassen, daß jene letzte und höchste Entscheidung zu Gunsten des Christenthums ausfallen wird.

Es ist gewiß, daß die Lehre, welche als entschieden ausgebildetes Christenthum in offensiven Gegensatz gegen Judenthum und Heidenthum trat und dieselben zu einem Defensivkampfe auf Tod und Leben herausforderte, es ist gewiß, sage ich, daß diese Lehre ausging von Judäa, dem verachtetsten Lande der alten Welt, daß sie zu ihrer Ausbreitung der äußerlichen Mittel, welche dem Fleische imponiren, sich nicht bediente, auch gar nicht bedienen konnte, weil sie ihr fehlten, — daß Juden und Heiden mit Wuth über die vermeintlich gottlose Sekte herfielen, daß im Verlauf der ersten drei Jahrhunderte mit steigender Anstrengung die Macht des Römischen Weltreiches zum Schutz der bedrohten Staatsreligion und zur Ausrottung des verhaßten Gegners aufgeboten wurde, — daß alle diese Anstrengungen vergeblich waren, und das Christenthum an der Stelle seines enttrohnten Gegners endlich zur Staatsreligion des Römischen Reiches sich erhob. Mit einem Worte: wir sehen eine ganz geistige Religion ohne äußerliche Mittel allen Mächten des Fleisches: dem Fanatismus, der physischen Uebergewalt, allem was das Auge blenden oder das Herz bethören kann, siegreich Trotz bieten. Hier ist mehr denn David und Goliath. Denn nicht einmal Kieselsteine brauchte das Christenthum. — In Rom aber hat das Christenthum die Welt besiegt. Denn das wolle man nur nicht vergessen, daß Rom der irdische Weltmittelpunkt, die konkret gewordene Wirklichkeit des idealen Babels nicht etwa nur war, sondern noch immer ist. So wie die klassische Welt Erbin und Trägerin der Menschengeschichte bis zur Zeit ihres Endes war, und wie Rom alle Fülle dieser Welt in sich koncentrirte, also jedenfalls bis zu seinem Falle die Welt repräsentirte, so hat es auch nach diesem Falle im Bewußtsein der Völker noch als das ideale Centrum aller Weltherrschaft gegolten: die Herrscher des Weltstaates und der Weltkirche nannten sich römisch und betrachteten den Besitz von Rom als den unbestreitbaren Rechtstitel ihrer

Gewalt. Indem also Christus Rom besiegte, hat er die Welt besiegt: der geistige Mittelpunkt der Weltgeschichte den sarkischen. Diese Zeit des Kampfes war die herrlichste Zeit des Christenthums, die Periode seines Heroenthums. Der Sieg brachte Niederlage: die geschlagenen Feinde brauchten die List in die Gestalt ihres Ueberwinders sich zu metamorphosiren und so denselben von innen heraus mit den Elementen ihres Lebens zu durchdringen. Von da datirt der Verfall des Christenthums. Mit Constantin hatte es die Mittagshöhe seiner Expansion erreicht; seine Geschichte von da an ist die eines seinem Untergange sich zuneigenden Gestirnes, freilich eines Gestirnes, das untergeht, um herrlicher wieder aufzugehen, und das im Untergehen noch die Kräfte seines unüberwindlichen Lebens offenbart. Wir zehren von den Errungenschaften der ersten drei Jahrhunderte: damals hat das Christenthum so mächtige Wurzeln in die Tiefen des menschlichen Bewußtseins hineingetrieben, daß alles Elend und aller Verfall der Folgezeit nicht im Stande war, dieselben auszureißen, wiewohl andrerseits dieser Verfall so groß war, daß die Reformation kommen mußte, ihn wenigstens aufzuhalten, denn ihn ganz zu heben, vermochte sie nicht.

Es ist merkwürdig, daß das Christenthum seine Jugend unter einem alternden, sein Alter unter einem jugendlichen Volke zubrachte, mithin gewissermaßen entweder als junger Wein in altem Schlauche oder als alter Wein in jungem Schlauche existirt hat. Die germanischen Völker nämlich sind in das Erbtheil der Römischen Welt eingetreten, sie haben ihre Bildung, ihre Religion, zum Theil auch ihre Sprache und ihr äußeres Machtgebiet überkommen, — sie haben dem Allen die Grundlage eines noch jugendlich frischen, gesunden, geistig und sittlich hochbegabten Volksthums gegeben. Obgleich ihnen nun das Christenthum keineswegs in seiner reinen ursprünglichen Gestalt zugekommen ist, was derjenige wohl zu beachten hat, der die Einwirkung des Christenthums auf die germanische Nationalität beurtheilen will, so hat es doch auch in dieser Gestalt die Göttlichkeit seines Ursprungs noch immer bewährt. Zuerst negativ als das Salz der Erde (Matth. 5,

13). Ein großes sittliches Leichenfeld war die Römische Welt, als die Germanen sich auf ihrem Gebiete niederließen. Die Fäulniß würde die Deutschen angesteckt und dem Verderben ihrer Vorgänger rasch zugeführt haben, wenn sie nicht jenes reinigende und konservirende Salz zugleich mit überkommen hätten*). Man denke sich die Nationen des Römischen Reiches noch als Heiden und die Germanen ebenfalls in ihrem Heidenthum verharrend, — wer vermag auszudenken, welch' frühzeitiges Grab die Menschheit gefunden, welch' vorschnelles Ende die Geschichte genommen hätte! — Das Christenthum hat aber auch positiv gewirkt als Licht der Welt (Matth. 5, 14). Hier ist vor mehr als einem Irrwege zu warnen. Fürs erste wäre es die größte Thorheit, von welcher ich nicht weiß, ob jemand sich ihrer schuldig gemacht hat, zu behaupten, das Christenthum habe auf das germanische Leben gar nicht, weder fördernd noch hemmend eingewirkt. Andere behaupten positiv, das Christenthum habe der Entwicklung des deutschen Geistes nur geschadet; wieder andere, es habe nur genützt, in dem Grade, daß ihm alles Große und Herrliche, was der deutsche Geist hervorgebracht, allein zu verdanken sei. Wieder andere endlich schlagen einen vermittelnden Weg ein, indem sie zu theilen und nachzuweisen suchen, was in den Früchten unseres nationalen Lebens der Natur und was dem Christenthume zuzuschreiben sei. Das Verfahren dieser Letzteren scheint mir dem Verfahren eines Botanikers vergleichbar zu sein, der nachweisen wollte, was in einer Pflanze Wirkung der Sonne und was Wirkung tellurischer Einflüsse sei. Das Christenthum hat unter den Germanen wie überall wesentlich als belebendes Princip allgemeinen geistigen Fortschritt's gewirkt, und was wir geleistet haben, das ist nicht theilweise Frucht des Christenthums, theilweise der Natur, sondern ganz das eine und ganz das andre. Nehmet einen dieser beiden Faktoren hinweg, und ihr habt unsere Geschichte zerstört. Was wir ohne das Christenthum sein würden, habe ich vorhin angedeutet.

*) Vergl. Rud. v. Raumer v. deutschen Geiste. S. 110. Anm.

Hier zeigt sich, wie jene negative und positive Wirksamkeit aus einer Wurzel entspringen, wie Salz und Licht eines sind in dem gemeinsamen Mutterschooße der göttlichen, seelig machenden Wahrheit. Daß wir überhaupt noch sind und leben, daß unsere natürlichen Kräfte sich haben entfalten können, ja daß sie unaufhaltsam vorwärts gedrängt und frisch und kräftig große Ideen concipirt und ausgeführt haben, das verdanken wir dem Christenthum trotz aller Möncherei und Askese, und was man sonst noch mit Recht oder Unrecht als Fessel des freien Naturgeistes bezeichnet. Denn diese Fessel hatte auf der andern Seite eine sittlich reinigende Kraft; ihre strenge Zucht that unserm natürlichen Menschen so wohl als dem Knaben die Ruthe. — Ich gestehe also gerne zu, daß alles, was unser Volk Großes hervorgebracht hat, Frucht seiner Naturanlage ist, aber es ist Frucht dieser Anlage nur, weil und sofern dieselbe durch die geistige Sonne des Christenthums erwärmt und belebt worden ist. Mechanisch zergliedern und die beiderseitigen Elemente gleichsam anatomisch herauspräpariren zu wollen, scheint mir ein unpsychologisches Beginnen zu sein.

In einer Beziehung ist dieser allgemein anregende und belebende Einfluß, den das Christenthum auf die Germanen ausgeübt hat, für uns von besonderer Bedeutung. Ich glaube nämlich, daß die Tendenz Weltreligion zu werden, welche im Christenthum liegt, mächtig dazu mitgewirkt hat, die Idee der Weltherrschaft im deutschen Geiste zu wecken und zur Ausführung zu bringen. Denn hatten auch die natürlichen Triebe, welche sich vorzugsweise als Handelsgeist und Eroberungssucht geäußert haben, ihren nicht zu leugnenden Antheil, so ist es doch nicht minder gewiß, daß religiöse Motive den Unternehmungen der germanischen Völker, welche die Träger der Weltherrschaft des christlichen Europus waren und noch sind, mit zu Grunde lagen.

Die Tendenz zur Weltherrschaft trug das Christenthum von Anfang an in sich, zu einer Zeit schon, wo alle menschlichen Bedingungen zur Realisirung dieser Idee zu fehlen schie-

nen; denn wie konnte vor Menschen-Augen jenes Häuflein galiläischer Fischer so Großes hoffen? Diese große Idee in einem unscheinbaren irdischen Substrate deutet auf höheren Ursprung hin: keine Religion der Welt hat, streng genommen, diese Idee in ihrer ganzen Großartigkeit gefaßt, noch weniger ausgeführt. Das Judenthum, wo es von einer Bekehrung aller Heiden zu dem Gotte Israels spricht*), ist über sich selbst hinausgegangen und stellt uns das Neue Testament im alten dar: eine Anticipation, welche einerseits gerade die Nichtübereinstimmung in dem anticipirten Momente, andererseits die allmählige Entfaltung dieser nicht der Erde entstammenden Idee darthut. Wo es aber nicht im neutestamentlichen Sinne diese Hoffnungen ausspricht, da erhebt sich's nur zu dem Gedanken einer gewaltsam unwiderstehlichen Unterwerfung aller Heiden unter das Joch des Volkes Gottes**). Das Heidenthum ist so sehr Religion der Welt, daß es gar nicht daran denken kann, Weltreligion zu werden. Die Natur ist überall eine und doch überall verschieden, — eben dies ist der Charakter der Naturreligion. Im Wesen überall dieselbe ist sie doch auf den einzelnen Gebieten so sehr durch die lokalen und nationalen Verhältnisse bedingt, daß es unmöglich ist, jene Culte zu verpflanzen. Daher läßt ein heidnisches Volk dem andern seine Götzen (nur die in ihrer Art einzige in geheimnißvollen Tiefen der Urzeit wurzelnde Lichtreligion der Perser war jezuweilen intolerant), — eher nimmt es die Götzen der Besiegten zu seinen eigenen an: Weltherrschaft einer Form ist weder nöthig noch möglich. — Der Islam hatte einmal einen Rausch und Taumel welterobernder Phantasieen. Aber dies war in ihm ein fremdes Element. Das Christenthum war es, welches positiv durch sein Beispiel und negativ durch seinen Widerstand den Islam in solche Aufregung versetzte. Eben deßwegen konnte der Rausch nur solange dauern, als die Natur die künstliche Auf-

*) Vergl. besonders Jes. 2, 2 ff. Micha 4, 1 ff. Jes. 11, 9 ff. 42, 1 ff. 49, 6. 52, 10. 65, 1 ff. 66, 18 ff. —

**) Vergl. z. B. Ps. 2. 110. Joel. 4. Jes. 54, 1 ff. Capp. 60—63.

regung zu ertragen im Stande war. Die Kraft eines in sich wahren und berechtigten und eben dadurch nachhaltig belebenden Princips fehlte; darum ist der Islam längst zur Rolle einer vegetirenden Mumie herabgesunken *). Merkwürdig ist es, daß auch innerhalb des Christenthums alle diejenigen der Ausbreitung desselben durch Sendboten der Kirche entgegenarbeiten, die selbst nur dem Namen nach Christen, im Grunde aber Heiden sind. Diese können's natürlich nicht dulden, daß man die Naturpotenzen, denen ihr Cultus geweiht ist, in den jeweiligen Gebieten ihrer Herrschaft beunruhige um den verhaßten Dienst der auf Erden so fremden, geistigen Himmelstochter, Christenthum genannt, an die Stelle zu setzen. — Das Christenthum selbst aber, das ächte, wahre, hat das Bewußtsein der alleinigen Wahrheit und das nimmer ruhende Feuer der Liebe. Das Bewußtsein eines Rechtes und einer Pflicht treibt es also den Dienst der falschen Götzen überall auszurotten, um die Anbetung des dreieinigen Gottes im Namen Jesu Christi als das alleinige Heil der Welt zu bringen. Wo nur irgend noch ein Funke des ursprünglich christlichen Lebens vorhanden ist, da regt sich auch die Thätigkeit der Mission: dieselbe ist eine nothwendige Lebensfunktion der Kirche.

Wie nun, wenn das Christenthum die Weltherrschaft der germanischen Völker durch eine Doppelwirkung bedingt hätte? Die Cultur, welche ihnen die Wege zu allen Theilen der Erde aufschloß und die Mittel lieferte, dieselben geistig zu beherrschen, ist eine Frucht des von der Sonne des Christenthums durchglühten deutschen Geistes; der Trieb aber die Schranken der alten Erdanschauung zu durchbrechen und die noch unbekannten aber längst geahnten Glieder des großen Leibes der Menschheit aufzusuchen — dieser Trieb, sollte er blos ein eigennütziger, herrschsüchtiger, sollte er nicht die Wirkung eines heiligen, eines religiösen Instinktes, mit einem Worte, eine Frucht des Christenthums gewesen sein?

Doch wie dem sei, soviel ist gewiß: die Germanen herr-

*) Vergl. hierüber Lassen ind. Alterthumskunde I. S. 415 f.

schen in Europa und Europa beherrscht die Welt. Die Slaven sind entweder nur ein Zweig des in seiner weitesten Ausdehnung genommenen germanischen Stammes, oder sie sind ein von uns selbst geistig abhängiger und nur dadurch zur Theilnahme an der Weltherrschaft befähigter Nachbar *): Christenthum und germanische Bildung sind das Salz des Slaventhums, wie wir Christenthum allein als das Salz des Germanenthums erkannt haben.

So hätten wir also im Christenthum trotz aller Schwächen und Ausartungen seiner reellen Erscheinung die größte, geistige Weltmacht kennen gelernt. Es ist dies bis jetzt noch in relativem Maaße, denn noch sind die Naturpotenzen ein auf vielen Punkten siegreicher Gegner, ja man kann sagen, daß die Kluft zwischen Natur und Christenthum täglich größer wird. Wir nun, die wir die Dinge mit dem Auge des Glaubens anschauen, wissen, daß die Niederlagen des Christenthums nur scheinbare sind. Der Natur Gewalt anzuthun, ist nicht im Geiste des Christenthums begründet. Was Gen. 6, 3 geschrieben steht: „nicht wird walten mein Geist im Menschen ewiglich, durch ihr Abirren sind sie Fleisch" — ist maaßgebend für die ganze Geschichte. So wird der Spruch des Herrn auch am Ende der Tage lauten. Er läßt sich lieber scheinbar schlagen, als daß er dem großen Principe der Freiheit, auf welches er die Welt und seine eigne Ehre gegründet hat, untreu würde. Es wird wie damals ein Gericht über die unbändig gewordenen Naturpotenzen ergehen, und erst die aus der Asche des Weltbrandes hervorgehende neue Natur wird in der Einheit mit dem Geiste Gottes als durch ihn verklärte Welt, als neuer Himmel und neue Erde sich darstellen. Dann erst wird das Christenthum als die absolute Weltmacht offenbar werden. — Wer nun jetzt schon in den wider das Christenthum ankämpfenden und dasselbe überwuchernden Naturpotenzen die höhere Macht erkennen will, der mag es immerhin thun. Ich werde nicht mit ihm streiten, denn er stellet sich offen auf die Seite der Mächte der Finsterniß, er macht, wie gesagt, den Teufel

*) Vergl. Rud. v. Raumer vom deutschen Geiste S. 102.

zum Gotte. Wer diesen Mächten noch nicht verfallen ist, mag er auch an der zeitlichen Erscheinung des Christenthums noch so viel Aergerniß und Anstoß nehmen, wird doch gestehen müssen, daß die Natur keinen so mächtigen und ebenbürtigen Gegner hat als das Christenthum, und wenn er nun in dem großen Weltkampfe gewissenshalber für den Mächtigen und Sieger Parthei ergreifen muß, weil dieser im Welt-All das Hausrecht hat, wird er zweifeln können? Wird er in den Naturmächten die legitime Autorität oder revolutionäre Mächte, wird er ihre Siege für Wahrheit oder Schein, für das definitive Ende oder für Vorboten ihres Sturzes halten? Ich glaube, daß kein Unbefangener und Aufrichtiger umhin können wird, im Christenthum die ebenso legitime als reelle, wenn gleich noch nicht zu völliger Ausbildung gelangte Weltmacht zu erkennen.

Wo aber Macht ist, da ist Wahrheit. Ich meine dies nicht im Sinne der Schmeichler und Intriguanten. Ich meine es im Sinne der Legende vom heiligen Christophorus. Im Weltkampfe muß wirklich der Mächtigste, der Sieger Recht und Wahrheit auf seiner Seite haben; das Gottesurtheil der Geschichte entscheidet untrüglich. — Die Macht der Lüge ist eine scheinbare, denn Lüge ist nicht Sein, sondern Schein. Schein aber hat nur eine erborgte oder vielmehr gestohlene, deßhalb auch nur vorübergehende Macht. Nur das wahrhaft Seiende ist wirklich stark. Deßhalb kann man auch umgekehrt sagen, daß die absolute Ohnmacht der Beweis von reellem Sein, mithin von Wahrheit sei.

Ich stelle mich, wie man sieht, hiemit auf den Boden einer durchaus realistischen Anschauungsweise. Mag immerhin ein solcher Anfang als unphilosophisch getadelt werden, ich biete der Philosophie trotz und fordere sie heraus, auf spekulativem Wege eine Basis für die Wahrheitsforschung herzustellen, die fester sei als dieser aposteriorische, geschichtlich begründete Satz: das Christenthum ist die einzige, wahrhaft allgemeine, unmittelbar oder mittelbar das ganze Leben der Menschheit bedingende und beherrschende geistige Weltmacht.

Dies ist die geschichtliche Thatsache, von welcher ich oben gesagt habe, daß ich verlange, sie von allen anerkannt und gewürdigt zu sehen. Ich setze hiebei nichts voraus, als Aufrichtigkeit und fünf gesunde Sinne, — eine Voraussetzung, welche nicht zu machen, Beleidigung für beide Theile wäre. Ich habe aber mit dieser Thatsache einen Ausgangspunkt gewonnen, der sich mir als ein Princip unendlich reichen und bedeutsamen Inhalts darstellt, denn die ganze Lebensfülle des Christenthums liegt hinter jenem Anfang: sie ist das Objekt meiner Analyse. Es ist, dünkt mich, klar, welchen Vortheil ein Ausgangspunkt von solch' objektiver Natur vor einem andern von subjektiver Beschaffenheit gewährt. Wer die Thatsachen seiner eigenen christlichen Erfahrung zur Basis nimmt, geht wohl von einem von allen Gleichgesinnten anerkannten Anfangspunkte aus, aber alle einer entgegengesetzten Denkart huldigenden sind eben dadurch dispensirt, den aus solchen Prämissen gezogenen Consequenzen eine Einwirkung auf sich zu gestatten. Man kann nun freilich sagen, daß man für solche nicht schreibe. Dies scheint mir aber dem Wesen der Wissenschaft zu widersprechen. Diese ist ihrer Natur nach universell, und ein Werk, welches irgend einen Standpunkt, der berücksichtigt zu werden *verdient*, ignorirt, hat selbst nicht den höchsten, alles umfassenden, also wahrhaft wissenschaftlichen Standpunkt eingenommen.

3.

Das apostolische Symbolum die Urkunde des christlichen Bekenntnisses.

Das Christenthum also ist die höchste Weltmacht. Aber was ist denn Christenthum? Unter den unzähligen Formen religiösen Lebens, die alle den Namen christlich an der Spitze tragen, welches ist die ächte Wurzel des vielverzweigten Stammes, oder welches ist der in allen Aesten und Zweiglein pulsirende gemeinsame Lebensgeist? Welches ist jenes innerste, geheimnißvolle Mark, das dem ganzen Organismus bis in seine fernsten und ausgeartetsten Theile doch immer noch jenen wun-

derbaren Adel und character indelebilis ertheilt, der weder verläugnet noch aufgegeben werden mag, dergestalt, daß selbst die vom Geiste des Christenthums total abgefallenen doch immer noch den Christennamen mit nicht zu rechtfertigender Unredlichkeit festhalten?

Mir scheint, daß auch diese Frage auf historischem Wege gelöst werden kann. Es handelt sich hier nicht um irgendwelche dogmatische Theorie, nicht um die Frage: was ist wahr? — sondern einfach um die Frage: was ist christlich? Oder: was ist geschichtlich die Grundidee des Christenthums, auf welcher fußend und welche entwickelnd es zu solcher Machtentfaltung gelangt ist? — Ich habe diese Frage schon anderwärts in meiner Schrift: „Was ist christlich? Nürnberg 1852" in dem ersten der darin enthaltenen Aufsätze zu lösen versucht. Zwar ist jener Versuch durchaus populär gehalten, er ruht aber doch auf wissenschaftlichen Untersuchungen und macht deßwegen, was die Resultate betrifft, nicht minderen Anspruch auf Anerkennung. Ich habe nun dort zu zeigen versucht, daß wir eine authentische und officielle Urkunde dessen, was ursprünglich Grundidee des Christenthums war und noch ist, in dem apostolischen Symbolum besitzen.

Wenn das wahr wäre, was die Tübinger Schule von dem Judaismus des sogenannten Urchristenthums behauptet, nun so wäre das eben noch nicht das Christenthum, sondern eine Uebergangsstufe dazu. Was kümmern uns hier ein Paar Jahrzehnte? Das ausgebildete Christenthum, welches als dritte Weltreligion in geschichtlichen Gegensatz gegen die beiden vorangehenden Stufen des Heidenthums und Judenthums getreten ist, das neue Dritte, welches weder das Eine noch das Andere, sondern ein Höheres als beides war, beide bekämpfte, und, wie wir gesehen haben, überwand — dieses Christenthum findet sich in seiner specifisch ausgeprägten Gestalt concentrirt und urkundlich fixirt im Apostolischen Symbol. Es ist ganz gleichgültig, daß wir von diesem Symbol verschiedene Recensionen besitzen und daß manche Bestandtheile erst im Laufe der Jahrhunderte in dasselbe aufgenommen worden sind. Diese

Differenzen sind nicht wesentlich, des Gemeinsamen und überall gleichen bleibt immer noch so viel, daß wir im Stande sind, mit historischer Gewißheit festzustellen, welches der vitale Mittelpunkt, das Herz, mit einem Worte: die belebende und treibende Idee jener Weltmacht war, als welche wir das Christenthum kennen gelernt haben.

Seitdem Lessing und nach ihm Delbrück, wiewohl im Gegensatz gegen eine mechanische Inspirationstheorie mit einseitiger Unterschätzung des geschriebenen Wortes („die neutestamentlichen Schriften gelten mir nur nicht viel mehr als die ersten Kirchenväter" sagt Lessing*); „die alte Kirche, die sich auf die apostolische Glaubensregel stützte, war auf einen Felsen gebaut. Die protestantische, welche zu ihrer Grundlage an Stelle der Glaubensregel die heilige Schrift macht, ist auf Sand gebaut" sagt Delbrück**) — seitdem also diese auf die officielle und urkundliche Bedeutung des Apostolikums wieder hingewiesen haben ***), ist dieselbe zwar mehr, aber immer noch nicht in ihrem vollen Umfang anerkannt worden. Es ist unzweifelhaft gewiß, daß dieses Symbolum die concentrirte Zusammenfassung der apostolischen Unterweisung, daß es vor dem Abschluß des Kanon Quelle und Norm des Glaubens und der Lehre, daß seine Reinerhaltung wesentliche Funktion des bischöflichen Amtes, daß es die heilige, wiewohl ungeschriebene Urkunde war, welche den Täuflingen als Abschluß und Krone des katechetischen Unterrichts nicht schriftlich, sondern nur mündlich mitgetheilt wurde. Daß die Apostel den von ihnen gegründeten Gemeinden ein schriftliches Dokument nicht in die Hand geben konnten, wissen wir; daß sie ihnen ein mündliches übergaben, erscheint nicht nur a priori als nothwendig, sondern ist auch a posteriori beglaubigt erstens durch jene

---

*) Der nöthigen Antwort auf eine sehr unnöthige Frage erste Folge ed. Lachm. X. S. 248.

**) Ph. Melanchthon der Glaubenslehrer S. 201.

***) Nöthige Antwort ꝛc. Lachm. X. S. 239 ff. Ph. Melanchthon der Glaubensl. S. 145 ff.

biblischen Stellen, welche von der apostolischen *παράδοσις* oder *κατήχησις* als einer bekannten, feststehenden Norm reden Luc. 1, 2, 4. I. Cor. 11, 23. 15, 1 ff. coll. 2. Tim. 3, 10, 14. Tit. 1, 9. 2, 1 *), zweitens durch das einstimmige Zeugniß aller Kirchenväter, welche sämmtlich in dem apostolischen Symbolum die von den Aposteln her mündlich fortgepflanzte formulirte Zusammenfassung der christlichen Lehre, das *ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου* **) erkennen. — Damit ist nicht gesagt, daß die Apostel nur jene kurze Formel den Gemeinden übergaben; Thiersch unterscheidet mit Recht (a. a. O.) zwischen dem historischen und dogmatischen Evangelium, und Basilius ***) sagt ausdrücklich: *ἐπιλείψει με ἡμέρα τὰ ἄγραφα τῆς ἐκκλησίας μυστήρια διηγούμενον· ἕω τὰ ἄλλα· αὐτὴν δὲ τὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεως, πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ἐκ ποίων γραμμάτων ἔχομεν;* — Also das lebendige, mündliche Wort der Apostel, formulirt und zusammengefaßt in der *ὁμολογία πίστεως*, war ursprünglich das formale Lebensprincip der Kirche. Die Gestalt, welche dieses formale Princip im geschriebenen Worte annahm, ist eine spätere, — beide sind nicht wesentlich verschieden, aber auch nicht identisch: sie ergänzen sich. Das Schriftwort, in seinen einzelnen Theilen durch gelegentliche, lokale Ursachen entstanden, hat nirgends die Form eines *σύστημα*; aus diesem Grunde muß die Erkenntniß seines Mittelpunktes und der dadurch bedingten richtigen Auffassung der einzelnen Theile von außen her kommen. Wer ohne objektiven Fingerzeig, resp. ohne Schlüssel dem Schatze der Schrift gegenübertritt, ist in Gefahr einen Nebenpunkt für das Centrum zu halten und so die Schrift total mißzuverstehen, wie das die Kirchengeschichte in unzähligen Beispielen sektirerischer Abirrung trotz entschiedenen Festhaltens am abstrakten

---

*) Vergl. Thiersch Versuch zur Herst. des histor. Stdpkts. u. s. w. S. 88 ff.

**) Iren. adv. haer. IV. cap. 63.

***) De spir. s. C. 27 nach Höfling Sakr. der Taufe I. S. 231.

Schriftprincip darthut. Die apostolische Tradition hingegen ist ein *σύστημα*; sie ist ein geordnetes Lehrganzes; sie zeigt uns deutlich den Organismus der christlichen Idee nach Haupt und Gliedern, — sie ist also der Schlüssel zur Schrift, und wenn nach der officiellen Urkunde gefragt wird, welche in authentischer Form aussage, was christlich sei, so darf man nicht auf die Schrift verweisen, „quia non potest ex his (den scripturis nämlich) inveniri veritas ab his qui nesciant traditionem," wie Irenäus seine Gegner sagen läßt, aber ohne daß er diesen Satz anders als in der perfiden Anwendung bestreitet, die jene davon machten *). So enthielt also die Tradition dasselbe, was die Schrift, aber in bestimmter Form. Die Schrift enthält mehr als die Tradition, aber nur als Materiale.

So erklärt die Tradition die Schrift, die Schrift aber enthält den unendlich reichen Stoff, aus welchem um den kurzen, einfachen Grundriß der ersteren das mächtige Gebäude der kirchlichen Lehre erwächst. Doch ich will mich nicht auf ein Gebiet verlieren, das über meinen nächsten Zweck hinausliegt.

Daß die christlichen Gemeinden vor der Abfassung, der allgemeinen Verbreitung und Zusammenstellung der apostolischen Schriften keinen andern *κάνων τῆς πίστεως* hatten als jene Tradition, liegt in der Natur der Sache. Daß man dem ordo traditionis hätte folgen müssen und dürfen, auch wenn die Apostel nichts schriftliches zurückgelassen hätten, sagt Irenäus ausdrücklich **). Daß die Bischöffe die Hüter und Bewahrer der Tradition waren, daß dieselbe nur mündlich fortgepflanzt, und nur so den Täuflingen vor der Taufe als lebendige Urkunde mitgetheilt wurde, — dies alles sind bekannte Thatsachen. Ich verweise hiefür auf die Schriften von Hahn, Höfling, Schmieder, Meyers ***), in welchen man die Nachweise

---

*) Adv. haer. III, 2 coll. 4 und IV, 63.

**) Adv. haer. III, 4.

***) Hahn Bibl. d. Symbb. ꝛc. — Höfling das Sakr. d. Taufe I. S. 206 ff. — Schmieder der Geist d. unirt. ev. Kirche. 2. Heft.

ausführlich findet. Meine Argumentation würde ihrem Kerne nach auch dann feststehen, wenn das Apostolikum die Tochter, nicht die Mutter der Glaubensregel wäre, denn in jenem Falle würde die Urkunde, auf die es mir ankommt, früher nur unter einem anderen Namen vorhanden gewesen sein. Daß aber das apostolische Symbolum wirklich die Mutter war, hat Höfling (a. a. O. S. 217 ff.) gezeigt, wonach Stockmeyer's Darstellung *) zu berichtigen sein dürfte.

Wir haben nun erkannt, welches das Christenthum sei, das die Welt überwindet. Es ist dasjenige, dessen concentrirten, urkundlichen Ausdruck wir wiederfinden in dem apostolischen Symbol. Eben deßwegen habe ich dieses an die Spitze gestellt.

Man könnte einwenden, nicht dieses sei das rechte, es sei höchstens das älteste, ursprüngliche Christenthum. Aber die Folgezeit habe erst die rechten, dem Ideale der Wahrheit entsprechenden und weltbeglückenden Fortbildungen gebracht — und dabei deutet wohl ein jeder auf seine Schule, seine Parthei oder Kirche.

Ich erkläre noch einmal, daß es mir blos um die Erledigung der geschichtlichen Frage zu thun ist: welches war die Religionsform, die als welthistorischer Gegensatz gegen Judenthum und Heidenthum aufgetreten ist und beide überwunden hat? Wer behaupten will, seine Lehre sei dies gewesen, der weise nach, daß diese Lehre von Judäa aus durch die Apostel Jesu Christi ist verkündigt worden, daß sie in den ersten drei Jahrhunderten officieller Kirchenglaube war und nachher unter Constantin Staatsreligion des Römischen Reiches geworden ist. Wer mir die Uebereinstimmung seiner Lehre mit diesem im apostolischen Symbol urkundlich niedergelegten Christenthum nachweiset, den werde ich einen Christen nennen

---

Vergl. die Recens. v. Hänell in Lücke und Wieseler's Vierteljahrsschr. 1847. S. 244 ff. — Meyers de symb. apost. titulo, origine et antiqu. eccl. tempp. auctoritate 1849.

*) Wann und auf welche Veranlassungen ist das apostol. Symb. entstanden ꝛc.? Ein Referat ꝛc. Zürich 1845.

und dem Heere der Sieger beizählen. Wer mir aber diese Uebereinstimmung nicht wird nachweisen können, dem werde ich sagen, daß seine Lehre möglicherweise wahr sein könne, daß sie aber keinenfalls christlich sei. Denn was christlich sei, das weiß ich ganz bestimmt und authentisch, und keine Deklamation, sowie keine Demonstration wird mir eine einfache, klar erkannte geschichtliche Thatsache rauben. Wird man mir etwa gar solche Fortbildungen vorhalten, welche die Fundamentalsätze des apostolischen Symbolums umstürzen, so weiß ich sofort, wie ich dran bin. Ich weiß, daß es eine höhere Stufe des religiösen Bewußtseins als das Christenthum nicht giebt; ich weiß, daß ein Viertes gar nicht möglich ist. Und so ist mir's denn klar und gewiß, daß, was mit meinem Symbol nicht stimmt, Judenthum oder Heidenthum sein muß. Ich weiß von vornherein, daß ich da einen abstrakten Deismus oder Naturvergötterung, d. h. Pantheismus finden werde. Ich werde mir dann erlauben, alle diese sogenannten Fortbildungen als Rückschritte zu jenen von meinem Glauben überwundenen Stufen zu betrachten. Und wenn ich sie nur einfach als Rückschritte betrachten könnte. Leider aber stellt sich mir heraus, daß sie zugleich Fortschritte in der Gottlosigkeit sind. Denn viel schlimmer ist es, den Erschienenen nicht mehr, als den Zukünftigen noch nicht zu haben.

4.

Christus der Kern und Mittelpunkt des Symbols.

Der Inhalt des apostolischen Symbols ist klar und einfach. Es hat drei Artikel: Vater, Sohn und Geist. Es macht diese drei zum Objekte des Glaubens und zwar so, daß es den Ausdruck: πιστεύειν εἰς, credo in gebraucht. Es stellt also jene drei als gleichberechtigte Objekte des religiösen Glaubens hin: es macht alle drei zu Gott, wenn gleich es eine gewisse Unterschiedenheit in der Einheit dadurch andeutet, daß es den Vater an erster Stelle, dann den Sohn, dann erst den h. Geist nennt. Dies ist, wenn ich so sagen darf, der transcendente

Inhalt des Symbols. Es enthält aber auch ganz dem Diesseits angehörige Elemente: gerade der mittlere der drei Artikel giebt uns die Biographie eines Menschen. Es wird nämlich das Leben Jesu Christi beschrieben von seiner Empfängniß im Leibe der Jungfrau Maria an bis zu seiner Himmelfahrt, und am Schlusse heißt es noch, daß derselbe wieder kommen werde, zu richten die Lebendigen und die Todten. Es ist leicht nachzuweisen, daß dieser zweite Artikel nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich die Mitte des Ganzen ist. Dieser Nachweis wird sich nicht vollständig aus dem Symbole selbst, wohl aber aus dem das Symbol ergänzenden Schriftworte, welches für uns an die Stelle der apostolischen mündlichen Geschichtsunterweisung getreten ist, führen lassen. Hätten wir nur das Symbol, so wüßten wir nicht, daß die einfachen geschichtlichen Data, welche der zweite Artikel vom Sohne mittheilt, nichts anderes sind als die einzelnen Stufen und Momente eines Lebens, welches allein im Stande war uns die Offenbarung des Vaters zu vermitteln. Wir wüßten ferner nicht, oder wir könnten's höchstens nur vermuthen, daß alle die Momente, welche der dritte Artikel enthält, sich auf die geschichtlichen Thatsachen des zweiten gründen. Nehmen wir aber die Schrift des N. Testamentes zur Hand, so ergiebt sich mit vollkommener Klarheit nicht nur, daß wir als Kern und Mittelpunkt dieser Schriften den Inhalt des Symbols zu erkennen haben, sondern auch, welches der innere organische Zusammenhang der einzelnen Sätze des Symbols sei. Der Grundriß füllt sich nun aus, das Skelett bekommt Leben. Wir erkennen nun auf's deutlichste, daß in Jesu Christo von Nazareth der ewige Sohn des Vaters Mensch geworden ist. Die Erkenntniß vom Vater, welche der erste Artikel ausspricht, haben wir eben vom Sohne, denn niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und welchem es der Sohn will offenbaren *). Wir erkennen ferner, daß eben der Tod und die Auferstehung des Sohnes die Thatsachen sind, welche durch den h. Geist uns vermittelt werden, daß die

*) Matth. 11, 27.

Gemeinschaft mit dem Gestorbenen und Auferstandenen die Kirche begründet, und daß die Früchte dieses Todes und dieser Auferstehung nichts anderes sind als Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben. —

Es ist also offenbar: eine geschichtliche Thatsache, die Thatsache eines konkreten Menschenlebens ist Quell- und Mittelpunkt jener Idee, welche Schrift und Symbol verkünden, und welche in der Geschichte als Macht in so eminentem Grade sich erwiesen hat. Jesus Christus ist die geschichtliche Persönlichkeit, deren einzelne Lebensstufen als die Träger der jene Idee konstituirenden Momente erscheinen. Daß Gottes eingeborner Sohn als Mensch Jesus Christus von der Jungfrau Maria geboren, daß er unter Pontius Pilatus gekreuziget worden, daß er am dritten Tage von den Todten auferstanden und endlich gen Himmel gefahren ist, dies haben die Apostel als Augen-Zeugen verkündet. An diese geschichtlichen und erlebten Thatsachen reihten sich als Thatsachen des Glaubens und der Hoffnung, welchen jene ersteren zur Bürgschaft dienten mit nicht minderem Anspruch auf Zuverlässigkeit die Aussagen, daß er sitze zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters, und daß er dereinst wiederkommen werde zu richten die Lebendigen und die Todten. Dies hat die Kirche als Kern und Mittelpunkt der apostolischen Tradition im Symbole bekannt, dies hat die Welt geglaubt, dies ist also der Glaube, welcher die Welt überwunden hat. Oder ist es nicht so? Haben etwa die Bischöffe der ältesten Kirche, haben ihre Märtyrer und Confessoren rationalistischen Deismus oder hegelianischen Pantheismus verkündigt? Wenn sie das thaten, so sage man mir doch, wie ihr Bekenntniß jenen verzweifelten Widerstand der jüdischen und heidnischen Welt provociren konnte? War es doch im Grunde eins mit ihnen. Nein, es bleibt dabei: jene haben geglaubet und bekannt, was im apostolischen Symbolum steht. Diese Lehre trägt die Verantwortlichkeit für alles, was das Christenthum in der Welt gewirkt hat. Ist die Welt durch's Christenthum ruinirt worden, so ist's durch diese Lehre geschehen, — ist sie aber durch's Christenthum seelig geworden,

so ist's abermals das Verdienst dieser Lehre und keiner andern. —

Wie steht es aber mit der Geschichtlichkeit jener Thatsachen, — ich meine Christi Geburt, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt? Es steht damit wie mit der Geschichtlichkeit der Evangelien. Denn das Symbol ist Evangelium in nuce. Dies ist so wahr, daß, wenn die Kritiker alle Evangelien als untergeschobene Produkte des zweiten Jahrhunderts darthäten, doch noch eine Urkunde übrig bliebe, welche jene lästigen und verhaßten Thatsachen fort und fort bezeugte: das Symbol. Dieses Symbol war nicht geschrieben. Es lebte in der Gemeinde. Dies ist eine Thatsache, die alle Kirchenväter bezeugen; keine Kritik, die ehrlich zu Werke geht, ist im Stande, sie umzustoßen. Gesetzt also, es gelänge ihnen, was ihnen nicht gelingen wird, uns die Schrift zu entreißen, so haben sie es mit jener ungeschriebenen, im Herzen der Gemeinde lebenden Urkunde zu thun, — und hier mögen sie außer Geschichte und Philologie nur auch die Psychologie zu Hülfe nehmen, um zu ermitteln, was dazu gehöre, daß ein allen nationalen nicht nur, sondern geradezu allen menschlichen Vorstellungen widerstreitender Glaube sich fest setze, reißend um sich greife, allen Mächten des Fleisches zum Trotze sich behaupte und Jahrhunderte lang trotz der größten der Anwendung und Entwickelung gestatteten Freiheit im Wesentlichen unverändert und rein sich erhalte. Hier ist mehr denn Buchstabe und Pergament, hier ist lebendige Macht, Beweisung des Geistes und der Kraft. Auf dieses Gebiet wollen wir die Gegner drängen. Was hilft all' das kleinliche Markten und Mäkeln um einzelne Ungenauigkeiten, Widersprüche u. dergl. in den geschriebenen Evangelien! Man nehme die Sache doch einmal im Großen und Ganzen. Die eine große Thatsache aber steht fest: was im apostolischen Symbolum steht, das war der allgemeine Glaube der ältesten christlichen Kirche, und in Kraft dieses Glaubens hat sie die Welt bezwungen. Lautet nun zwar das Symbol selbst nicht überall gleich, jene vier Hauptthatsachen der Geburt, Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt, also der

Grundriß der evangelischen Geschichte — der findet sich überall mit absoluter Uebereinstimmung in Bezug auf die Sachen erzählt. Wenn denn nun dieses kurze Evangelium den ungeheuern thatsächlichen Beweis eines Weltsieges, wie keine andere Idee ihn aufweisen kann, für sich hat — sind wir nicht berechtigt, dieses Zeugniß auch für das Evangelium, wie es in extenso im N. Testamente vorliegt, geltend zu machen? Angesichts der unermeßlichen Größe des Erfolges schwinden die Differenzen der Berichte. Also nicht in der Uebereinstimmung derselben in Bezug auf den Buchstaben, sondern in ihrer Uebereinstimmung in Bezug auf die Wirkung, in der niederschmetternden und aufrichtenden Macht ihrer vielgestalteten, aber doch im Grundton zusammenstimmenden Harmonie — darin liegt der höchste, evidenteste Beweis für ihre Wahrheit. An den Früchten sollt ihr sie erkennen.

Stehen wir nun hier vor einer Thatsache, die wir weder verstehen, noch ableugnen können, so bleibt nichts übrig, als sein Urtheil zu suspendiren. Aber jedenfalls sind wir Achtung der geschichtlichen Erscheinung schuldig, die uns den merkwürdigen Zusammenhang einer wunderbaren, großartigen Frucht mit einer räthselhaften Wurzel vor Augen stellt. Ihr begreift die Wunder der evangelischen Geschichte nicht. Gut. Kein Mensch begreift sie. Aber diese Wunder haben Rom bezwungen und sind die Sonne gewesen, welche Germania's Kräfte gehegt und entfaltet hat. Also Respekt vor ihnen und kein Wort des Hohns für die, welche in seliger Gewißheit nicht nur um der objektiven, sondern auch um der subjektiven Erfahrung willen ihre Kniee beugen!

5.

Die geschichtliche Erscheinung Christi in ihrer Gegenwärtigkeit entspricht ihrer Zukunft und ihrer Vergangenheit.

Wenn das Christenthum wirklich das ist, als welches wir es so eben dargestellt haben, dann ist die menschliche Persönlichkeit, in welcher es wurzelt, ohne alle Frage der konkrete

persönliche Mittelpunkt der Weltgeschichte. Was für ein Mann muß nun das gewesen sein, von welchem dies Wort kann ausgesagt werden! Der Mensch, aus welchem eine solche Zukunft erblühte, welches muß seine Gegenwart, welches seine Vergangenheit gewesen sein? Die moderne deistische und pantheistische Wissenschaft läßt dieses Räthsel ungelöst. Indem sie alles Wunderbare aus Christi Leben entfernt, schafft sie selbst ein neues Wunder: aus einer ordinären Wurzel läßt sie einen Baum erwachsen, der einzig in seiner Art, seines gleichen nicht hat unter allen Bäumen des Feldes. Das Symbol aber und die Evangelien, gerade indem sie Christi Erscheinung als eine wunderbare, übermenschliche darstellen, heben das Wunder. Sie schaffen dasselbe da weg, wo es nicht hingehört, und bringen es an die Stelle, wo es hingehört. Sie stellen Christum und seine Nach-Geschichte, wenn ich so sagen darf, also Stamm und Frucht als ein zusammenhängendes, organisch sich entsprechendes Ganze dar. Was ist nun besser, daß das Ganze, Christus und Christenthum, diese weltgeschichtliche Erscheinung in ihrer Totalität, als ein vernünftig zusammenhängendes Ganze erscheine, wenn gleich dann die Basis aus die Vernunftgesetze überschreitenden Elementen besteht, oder daß wir uns diese Basis vernunftmäßig zurechtlegen und dadurch die ratio sufficiens für die nicht zu bestreitende geschichtliche Realität des Erfolges verlieren? Mit andern Worten: so lange das Christenthum im Ganzen als das größte aller Wunder sich aufdringt, ist es nicht vernünftig, die Wunder seines Anfangs zu leugnen; es ist nur vernünftig, sie als Problem anzuerkennen. Dessen Lösung wird aber nicht dadurch herbeigeführt werden können, daß man die Thatsachen nach seinem Kopfe ändert, sondern nur dadurch, daß man die Thatsachen läßt, wie sie geschichtlich bezeugt vorliegen, seinen eigenen Kopf aber und sein Herz nach jenen Thatsachen umgestaltet. Davon freilich will man nichts wissen. Man läßt das Wunder des Christenthums gar nicht einmal als Problem gelten, man würde es ja dadurch anerkennen. Man macht die Nicht-Realität alles Wunderbaren zum Axiom und Ausgangspunkt und zerstört, entleert,

degradirt dadurch die Menschheit und ihre Geschichte. Denn was ist die Geschichte ohne das lebendige persönliche Eingreifen Gottes? Prosa und Leichnam zu gleicher Zeit.

6.

Die Gegenwart Christi erklärt seine Zukunft, indem sie ihn als den Gottmenschen erscheinen läßt.

Das Symbol bringt, wie gesagt, Zukunft und Gegenwart Christi in logischen Zusammenhang. Es thut dies dadurch, daß es uns Christum als den menschgewordenen Sohn Gottes, als den Gottmenschen darstellt. Denn es spricht aus, daß Jesus Christus, unser Herr, Gottes eingeborner Sohn war, es stellt ihn durch das „credo in" dem Vater gleich, es legt ihm die Akte der Auferstehung, der Himmelfahrt, des Sitzens zur Rechten Gottes seines allmächtigen Vaters, und des Wiederkommens zum Weltgerichte bei. Auf der andern Seite läßt es ihn von einer Jungfrau geboren werden, unter Pontio Pilato leiden, gekreuzigt und begraben werden. So legt es also derselben Persönlichkeit göttliche und menschliche Attribute bei, ohne sich irgend auf die Erörterung des Wie einzulassen. Es stellt ganz einfach die Thatsachen neben einander hin, welche die göttliche und menschliche Natur Jesu Christi konstatiren, ihn als den Sohn Maria's und als den eingebornen Sohn des allmächtigen Vaters zu gleicher Zeit erscheinen lassen. — Auch ich bin weit entfernt, vor der Hand etwas anderes als die Thatsache konstatiren zu wollen: daß mir, indem ich die Geschichte des Christenthums rückwärts bis auf seinen Ursprung verfolge, eine Persönlichkeit als Repräsentant dieses Ursprungs entgegentritt, welche sich als Einheit von Gott und Mensch, als Gottmensch darstellt.

Welchen Anspruch hat diese geschichtliche Behauptung (denn lediglich als eine solche fasse ich die Darstellung der urkundlichen Dokumente des Christenthums), — welchen Anspruch, sage ich, hat diese Behauptung auf unsre Beachtung? Ist sie unwürdig, nur überhaupt in Betrachtung genommen zu wer-

den? Sie wäre das, wenn sie ein Axiom verletzte! So urtheilen nun allerdings diejenigen, welche auf dem Standpunkte einer deistischen oder pantheistischen Weltanschauung stehen. Ich aber sage: hat die θεοσέβεια der ἀθεότης gegenüber vor dem Forum des Gewissens keine wissenschaftliche Berechtigung? Deismus und Pantheismus sind beide Systeme der Gottlosigkeit. Beide haben die Tendenz, sich Gottes zu entledigen, resp. das Streben des Fleisches nach dem Lossein von Gott wissenschaftlich zu rechtfertigen. Der Deismus sucht diesen Zweck zu erreichen, indem er Gott als ein abstraktes höchstes Wesen absolut transcendent in ewiger Abgeschlossenheit von der Kreatur verharren läßt. Der Deismus geht darauf aus, Gott, nachdem er in der Schöpfung sein Werk gethan, selbst als abgethan zu behandeln. Innerhalb der fertigen Welt soll der freien Persönlichkeit Gott nicht mehr als Schranke gegenüber treten; man findet ihn ab mit fixirten Renten, welche von bezahlten Beamten in regelmäßigen Fristen ex officio ihm dargebracht werden. Im Uebrigen kümmert sich der freie Mensch so wenig um Gott, als er will, daß dieser sich um ihn kümmere. Der Pantheismus schlägt, um denselben Zweck zu erreichen, den entgegengesetzten Weg ein. Er fühlt das Unwürdige, das Unsinnige, das Gemeine jener deistischen Anschauungsweise. Er erkennt, wie unmöglich es sei, Gott und Welt in so abstrakter Weise auseinanderzureißen. Er will aber eben so wenig eine Unterordnung der Welt unter den freien, bewußten Willen des persönlichen Gottes, deßhalb verwandelt er den absolut transcendenten Gott in einen absolut immanenten, der als allgemeiner Weltgeist unpersönlich und bewußtlos erst in dem persönlichen Menschengeiste zum Bewußtsein und zum Begriffe seiner selbst kommt. Nach diesem Systeme ist offenbar der Mensch mehr als Gott, resp. die Form seines Daseins, welche er im Menschengeiste erreicht, die Stufe des Fürsichseins, ist unendlich erhaben über das, was er blos an sich ist. Gott hat auch nach diesem Systeme aufgehört, ein Gegenstand der Furcht oder der Liebe für den Menschen zu sein. Ist doch der Mensch selbst Gott, denn er repräsentirt die höchste Stufe des

göttlichen Entwicklungsprocesses. Sünde ist da nicht mehr, wo alles, was der Mensch thut, Thun Gottes ist. Die gründlichste Confusion von Bös und Gut muß in der Praxis eintreten, wo dieses System der Unterordnung Gottes unter den Menschen Platz gegriffen hat.

Ich frage nun noch einmal: hat die θεοσέβεια wissenschaftliche Berechtigung gegenüber diesen Systemen der ἀθεότης? Ja sie hat sie, abgesehen von allen andern, vor dem Forum des menschlichen Gewissens. Ich appellire an dieses, als das allgemeinste, unmittelbarste und nächste. Ich behaupte, daß die Repräsentanten jener Systeme, so gewiß sie Menschen sind, wenn sie nur wirklich ihr tiefstes Wesen zu Worte kommen lassen, weder Furcht Gottes noch Liebe zu Gott über Bord werfen können, — ich beweise dies aus der Inkonsequenz, welche die nicht bis zur erklärten „Feindschaft gegen den persönlichen Gott" fortgeschrittenen, sich zu Schulden kommen lassen, indem sie die Gottlosigkeit, welche doch thatsächlich ihren Systemen zu Grunde liegt, als etwas von ihnen nicht gewolltes, als eine ungerechte Beschuldigung von sich abweisen. Wer aber das nicht thun will, was er doch wirklich thut, der giebt dadurch zu erkennen, daß sein Wollen nicht ein einheitlich bestimmtes, daß er von einer Macht beherrscht ist, die er abschütteln möchte und nicht abschütteln kann, — der giebt also unwillkührlich der Wahrheit Zeugniß. —

Ich nehme deßhalb von vornherein wissenschaftliche Berechtigung für den Standpunkt in Anspruch, der Gott und Welt weder deistisch trennen, noch pantheistisch vermischen will. Indem ich dies thue, erkenne ich an, daß jede dieser beiden Anschauungsweisen gegen die andere ein gewisses Recht hat. Ich brauche also die eine gegen die andere, und nehme das Wahre, das eine jede hat, für meinen Standpunkt in Anspruch. Nicht als ob dieser ein Produkt aus jenen beiden wäre, er ist vielmehr früher als sie; Deismus und Pantheismus sind nur die Ausartungen des reinen Theismus.

Wenn nun also ebensosehr die Trennung Gottes von der Welt als seine Einheit mit ihr muß festgehalten werden, so

fragt sich's: welches ist das Princip, welches als die organische Einheit dieser beiden Momente erscheint? Dieses Princip ist das der Liebe! Es ist keine höhere Norm für das Verhältniß von Gott und Welt denkbar als die Liebe. Ist aber dem also, so ergiebt sich mit Nothwendigkeit, daß Welt und Gott, weder absolut Eins, noch absolut getrennt sind. Weder der Deist noch der Pantheist kann seinen Gott lieben, oder sich von ihm geliebt wissen. Darum ist ihm auch alles, was für uns aus dem Princip der Liebe leicht und natürlich sich ergiebt, Gräuel und Unsinn. — Nehmen wir nun also die Liebe als Princip an, so ergiebt sich, daß beide Theile der Liebe fähig und der Liebe würdig sein müssen. Wären nun Gott und Mensch eins, so wären sie nicht fähig sich zu lieben, denn die Liebe setzt die Zweiheit der Subjekte voraus. Die Selbstliebe, wie wir später zeigen werden, ist eigentlich nur ein Moment des Seins, sie ist das mit dem Sein selbst gesetzte, die Realität desselben wesentlich bedingende Wollen, das Sein-Wollen. Diese Selbst-Liebe ist also nur Liebe im formalen Sinne: es fehlen ihr die materialen Kennzeichen der Liebe: die Selbstentäußerung und Selbsthingabe. Diese setzt ein vom Subjekte verschiedenes Objekt nothwendig voraus. — Müssen nun also Gott und Mensch verschieden sein, um sich lieben zu können, so dürfen sie andrerseits auch nicht absolut verschieden sein, denn die Liebe fordert Gleichartigkeit. Sie ist ebensosehr, wie Schöberlein gezeigt hat*), Theilnahme als Mittheilung. Beides ist nur möglich zwischen verwandten Wesen. Gott wäre nicht fähig, den Menschen zu lieben und von ihm geliebt zu werden, wenn sie absolut entzweit wären; der Mensch wäre aus demselben Grunde der Liebe Gottes nicht würdig, und nicht fähig, sie zu erwidern. — Dies alles aber würde uns nur zur Annahme zweier in der Einheit und Verschiedenheit sich die Wage haltenden Wesen, mithin zur Annahme einer Welt, die ein zweiter Gott wäre, führen, wenn wir nicht berechtigt wären, den Begriff des Absoluten als den dem Wesen

*) Grundlehren des Heils S. 13.

Gottes entsprechenden vorauszusetzen. Zwei Absolute kann es aber nicht geben. Gottes Gegenpart in der Liebe, wenn ich so sagen darf, kann also nur Nicht-Gott, er muß bei aller Gleichartigkeit, doch Gott untergeordnet, er kann nur ein begründetes, nicht ein begründendes, er kann nur Kreatur sein, in welchem Sinne man das Wort auch nehmen wolle.

Ist nun Liebe, Norm und Princip des Verhältnisses zwischen Gott und Kreatur, so ist in der Geschichte dieses Verhältnisses nichts ausgeschlossen, was aus der Liebe resultirt, es ist vielmehr alles gefordert, was nothwendig ist, um die Liebe vollkommen zu bethätigen. Sind Gott und Mensch verwandte Wesen, welche das Ideal der Liebe in ihrem gegenseitigen Verhalten zur Erscheinung bringen, so ist keine Stufe der Gemeinschaft, sofern sie nur das Wesen beider Theile unalterirt läßt, zwischen ihnen unmöglich, es sind vielmehr alle Stufen der Gemeinschaft bis zur höchsten durch das Princip der Liebe geradezu gefordert. Denn diese dringt auf Einheit und ist nicht eher befriedigt, als bis sie, ohne die Integrität irgend eines der beiden Theile zu verletzen, die höchste Stufe derselben erreicht hat. — Weil man die Liebe nicht kennt und nicht hat, nimmt man Anstoß am Begriffe der Offenbarung und an allen seinen durch Zeit und Ort bedingten Manifestationen von dem Wandeln Gottes im Paradiese an bis zur Menschwerdung des Sohnes. Die Liebe begreift dies alles; sie verlangt, daß jeder der beiden Theile in seiner Weise und nach Maßgabe der Receptivität des andern sich mittheile, welches die Weisheit als den Leitstern der Liebe voraussetzt; sie verlangt also, daß eine stufenweise Selbstmittheilung Gottes an die Menschen stattfinde, sie verlangt endlich, daß die Einheit von Gott und Mensch zur That und Wirklichkeit werde, daß sie aus der Sphäre der Idealität hervortrete in die der Realität. Wie aber ist denn diese Realität anders möglich als dadurch, daß der, welcher des ganzen Verhältnisses absoluter Grund und Urheber ist, auch in dieser höchsten Stufe den Vorgang habe, also daß der Eine Gott herabsteigend in die Menschheit eingehe, indem er nicht die abstrakte, sondern die wirkliche Menschennatur annimmt,

also mit einem Worte, Mensch wird? — Jene Menschen, welche die Liebe nicht kennen, wiewohl sie ihren Namen beständig im Munde führen und den Spruch „Gott ist die Liebe" in einer dem wahren Sinne geradezu Hohn sprechenden Auffassung als Freibrief aller Willkühr in Lehre und Leben bis zum Ueberdruß wiederholen, — jene Menschen, sage ich, meinen die Menschheit zu ehren und dem Aberglauben zu steuern, wenn sie die Lehre von der Menschwerdung Gottes und der Gottheit Christi als Auskehricht mit der Fußspitze von sich stoßen. Sie meinen, alle Axiome handgreiflicher Wirklichkeit seien dadurch verletzt. Aber es ist in der That nur die Prosa unserer modern alt-klugen und süffisanten Wirklichkeit dadurch verletzt. Und wenn's nicht wirklich wäre, so müßte ein Herz, das auch nur idealen Schwunges fähig wäre, diesem Gedanken zufallen als der Krone aller Spekulation, als dem Postulate alles menschlichen Sehnens, man müßte den Gott herab zu ziehen trachten, um das große Fest der Vermählung der Menschheit-Braut mit ihrem ewigen Bräutigam zu feiern. Ich will hiemit die biblische Lehre vom Gottmenschen nicht beweisen, ich will blos zeigen, daß dieselbe überhaupt wissenschaftlicher Beachtung werth sei, damit man nicht von vornherein mein Beginnen als ein in den ausgetretenen Schuhen bornirter Orthodoxie einherlaufendes verwerfe. Ich glaube gezeigt zu haben, daß die Idee des Gottmenschen, sowie Schrift und Symbol sie verkünden, Anspruch auf Beachtung habe.

Ich habe gesagt, man müsse diese Idee vom Princip der Liebe aus als wahr anerkennen. Daß sie wirklich sei, habe ich droben zu beweisen gesucht. Die Geschichte des Christenthums, sein Sieg, seine Macht ist mir der Beweis, daß es von einer Wurzel ausgehe, welche als konkreter Mittelpunkt der Weltgeschichte auch die Welt-Mitte im idealen Sinne repräsentiren muß. Dort wo das Christenthum wurzelt, dort, wenn irgendwo, müssen die höchsten Ideale Wirklichkeit geworden sein, denn von dorther fließen ja alle die Lebensbäche, welche unser irdisches Jammerthal befruchten und zu einem Garten Gottes verklären. Dort, wenn irgend wo, muß also

auch der Gott-Mensch geschichtliche Wirklichkeit gewesen sein. Und er war es. Er hat Werke vollbracht, die nur der Gottmensch thun kann. Er hat gesagt: „Mensch, dir sind deine Sünden vergeben," — und hat gesagt: „Stehe auf und wandle." Er hat beides zur Menschheit gesagt und es ist geschehen.

Haben wir einmal die Idee des Gottmenschen als eine in Jesu Christo wirklich gewordene erkannt, so verstehen sich die übrigen Wunder seiner Erscheinung von selbst. Das Leben des Gott-Menschen auf Erden konnte kein gewöhnliches sein. Im Gegentheil, wir wären berechtigt, an seiner Gott-Menschheit zu zweifeln, wenn wir seine Fußstapfen nicht vom Fette göttlichen Segens triefen, wenn wir nicht die Spuren seiner Gottheit auf jedem Punkte seiner Erscheinung durchbrechen sähen. Seine Geburt, sein Leben, sein Tod muß dem großen Wunder entsprochen haben, das die Grundidee seiner Erscheinung ausdrückt. Er mußte reden und thun wie die Evangelien berichten, er mußte auferstehen, in den Himmel zurückkehren, von dem er herabgestiegen war, — dort muß er sitzen zur Rechten Gottes, und er muß einst wiederkommen zu richten die Lebendigen und die Todten. Das alles muß sein, so gewiß es die Liebe ist, welche Gott und Mensch verbindet. Nicht die Vernunft, sondern die gemeine prosaische Afterweisheit, welche trotz aller Gelehrsamkeit und alles Scharfsinnes doch des geschichtlichen Sinnes entbehrt, — oder die Gottlosigkeit zweifelt daran. —

7.

Die Gegenwart des Gottmenschen nöthigt uns, nach seinen Wurzeln in der Vergangenheit zu fragen.

Ich habe droben gesagt: „Der Mensch, aus welchem solch' eine Zukunft erblühte, welches muß seine Gegenwart, welches seine Vergangenheit gewesen sein?" Wir haben seine Gegenwart kennen gelernt als die des Gottmenschen. Sollte dieser, der höchste Gipfel der Menschheit, nicht seine entsprechenden Wurzeln in der Vergangenheit haben? Kein

Haus, kein Berg, kein Baum steht platt auf flachem Sande da, sondern je höher der Gipfel, desto tiefer die Wurzeln. Das Haupt der Menschheit muß, so gewiß er dies ist, und so gewiß er seine Wirkungen bis in die fernste Zukunft hinein erstreckt, auch seine Anfänge bis auf den Ursprung der Dinge zurückerstrecken. Weder eine zufällige, noch eine plötzliche kann die Erscheinung des Gottmenschen gewesen sein; er, der die einigende Mitte aller Faktoren der Weltgeschichte ist, muß dieselbe von Anfang an beherrscht, er muß sie selbst zu dem Punkte hingeführt haben, auf welchem seine Erscheinung möglich war. Der Periode der Vollendung muß also nothwendig eine Periode der Vorbereitung vorangegangen sein, und zwar mußte diese nach allen Seiten hin dem angestrebten Ziele entsprechen.

Eine zufällige war die Erscheinung des Gottmenschen, wenn sie erst durch den Sündenfall nothwendig geworden ist. Denn was durch etwas anderes so bedingt wird, daß es seine Realität nur in diesem, nicht in sich selbst trägt, ist zufällig. Es ist dies doppelt, wenn das bedingende selbst nicht unbedingt nothwendig war. Abgesehen also davon, daß es, wie Kurtz sagt *), „allem christlichen Gefühl und Bewußtsein widerstrebt, daß wir die Menschwerdung Gottes und durch sie die Gottwerdung des Menschen einzig und allein der Sünde verdanken" — abgesehen davon wird die Idee des Gottmenschen an sich und wird das Princip der Liebe nicht verstanden, wenn man bezweifelt, daß unter allen Umständen die Menschwerdung Ziel der Geschichte von Uranfang sein mußte. Ihre Nothwendigkeit liegt schon in der Thatsache, daß es nur überhaupt Menschen giebt. Nicht also Gen. 3, 15, sondern schon Gen. 1, 26 finden wir die erste Weissagung auf Christum. Der erste Mensch selbst war die deutlichste und umfassendste Thatweissagung. Denn der erste Mensch erfordert den Menschen κατ' ἐξοχήν, mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher die erste Stufe einer in's Leben tretenden göttlichen Idee die höchste

*) Bibel und Astron. 2. Aufl. S. 233 f.

Stufe derselben weissagt; und wenn der erste Priester, der erste Prophet, der erste König der vorbildlichen Oekonomie den König, Priester und Prophet des Neuen Bundes weissagt, so noch vielmehr der erste Adam den zweiten. Und überdies begreift der erste Mensch alle andern Formen der weissagenden Geschichte in sich, weßhalb ich jene erste auch die umfassendste Thatweissagung genannt habe.

Muß nun also die Erscheinung des Gottmenschen eine zufällige schon dann genannt werden, wenn man sie durch irgend ein Moment der Menschengeschichte erst bedingen läßt, anstatt anzuerkennen, daß sie selbst alle und jede Realität der Menschengeschichte bedingt, daß also die ersten sie weissagenden Spuren bis auf den Uranfang, und nicht nur bis auf ein späteres Moment der Geschichte zurückweisen, — so ist das in noch höherem Grade der Fall, wenn man die Erscheinung des Gottmenschen überhaupt in keinen positiven Causal-Nexus mit der Vergangenheit setzt, wenn man sie wie die Erscheinung eines **Deus ex machina** unvorbereitet, unvorhergesehen und unvorherverkündet geschehen läßt. — Aber man behauptet vielleicht, die Zukunft des Gottmenschen sei zwar vorbereitet und durch den ganzen Gang der geschichtlichen Ereignisse angebahnt gewesen; nur vorausgewußt und vorausgesagt habe sie kein Mensch, denn das sei nicht möglich. Das heißt also mit andern Worten: seine Erscheinung war eine plötzliche; wenn auch nicht an sich zufällig und unvermittelt, war sie doch für die Menschen ein absolut Neues und Unerwartetes.

Hier wäre nun also der Ort, einiges Vorläufige über den Begriff der Weissagung zu bemerken. Ich sage einiges Vorläufige. Denn eine ausführliche Erörterung dieses Begriffes können wir hier sowenig geben, als wir den Begriff der Inspiration und den des Gottmenschen selbst ausführlich besprechen werden. Muß doch das Verständniß dieser Begriffe Resultat des Ganzen sein. Hier kann sich's blos um die Vorfrage handeln: ob wissenschaftliche Berechtigung vorhanden sei, nur überhaupt von Weissagung zu reden.

Diese Berechtigung beruht auf dem Principe der Liebe.

Ist Gott die Liebe, so muß er auch Person, und zwar absolute Persönlichkeit sein. Dann sind ihm auch alle seine Werke bewußt von der Welt her. Dann hat er im Anfange das Ende schon gewollt und vorgeordnet. Dann hat er also die objektive Geschichte so angelegt, daß in stufenmäßigem organischem Fortschritte aus dem Keime Wurzel, Stamm, Blüthe, Frucht sich entfalten mußte. Wir sind dann berechtigt, die Geschichte, das Naturgebiet des Geistes und Weissagung ein allgemeines Naturgesetz im höchsten Sinne des Wortes zu nennen. Weissagung ist dann nur im Großen, was wir im Kleinen täglich vor unsern Augen sich zutragen sehen. Ist doch der Physiologe auch ein Prophet, wenn er aus dem Saamenkorn die Frucht, aus der Raupe den Schmetterling weissagt, — und die Astronomen verkünden auf Jahrtausende, was am Himmel geschehen wird und es trifft zu. Man wird sagen, dies alles gehöre nicht in's Gebiet der Freiheit, sondern in das der blinden Naturnothwendigkeit. Dies ist richtig. Aber beweist denn nicht eben diese Naturnothwendigkeit den allgemeinen Satz, daß es in der That eine voraus normirte Zukunft giebt, daß also die Welt nicht blind in's Ungewisse hinein vorwärtsdrängt, einem Irrlichte gleich, das wie durch Zufall und Laune hin und her getrieben wird? Gäbe es keine organisch vorausgeordnete Zukunft, dann gäbe es auch kein Vorauswissen derselben, denn das Zufällige, oder das nur schlechthin Mögliche kann niemand vorauswissen. Es muß also ein Princip der Nothwendigkeit dem Weltlaufe zu Grunde liegen, ein Gesetz des Werdens, welches in Natur und Geschichte gleichmäßig, nur verschieden nach der Eigenthümlichkeit dieser Gebiete, die Zukunft aus den Keimen der Gegenwart entstehen läßt. Ist uns dieses Gesetz auf dem Gebiete der Natur vollkommen verständlich, so daß niemand es leugnet oder auch nur wunderbar findet, sollte es uns nicht auch auf dem Gebiete der Geschichte verständlich werden, wenn wir diese als eine höhere Naturordnung, als die Naturgeschichte des Geistes auffassen? Wie dies möglich sei, ohne das Wesen des Geistes zu alteriren, soll später gezeigt werden. Hier nur einige erläuternde Exempel.

Tacitus Germania ist ein prophetisches Buch, so gewiß die Natureigenthümlichkeit der Germanen, welche er schildert, die Zukunft der germanischen Geschichte in sich trug. Wer die Geschichte des 22sten Februar 1358 in der französischen Geschichte liest, ist er nicht frappirt in diesen Vorgängen das überraschend ähnliche Vorbild des 20sten Juni 1792 zu sehen, und wer sich auf Völker-Physiologie versteht, sieht er nicht, daß jener zweite Tag ein Produkt derselben Naturanlage war, aus welcher der erste hervorgegangen ist? Oder, um auf das Gebiet eines einzelnen Menschenlebens überzugehen, wer kann leugnen, daß der Knabe Göthe schon den Mann Göthe geweissagt hat? Wer das leugnen wollte, der lese doch z. B. die Mittheilungen, welche Dr. Weismann „allen denen gewidmet hat, die gerne, wenn auch hinterdrein bemerken, was auf ein Künftiges hingedeutet hat*)." Kurz ich fasse die Geschichte im Ganzen als einen lebendigen Organismus im höchsten Sinne und behaupte, daß dieselbe göttliche Allmacht und Weisheit, welche im Saamenkorn die künftige Pflanze, in der Puppe den Schmetterling, im Fötus das ausgewachsene Thier keimartig vorgebildet hat, und welche von Stufe zu Stufe die Auswirkung jenes Keimes leitet, — ich behaupte, sage ich, daß dieselbe Macht und Intelligenz auch den idealen Menschen, den Gipfelpunkt aller Geschichte, im ersten Menschen, der Wurzel des Geschlechtes keimartig vorgebildet, und daß sie sodann diese Idee durch alle Stufen hindurch ihrer vollen Realisirung im Gottmenschen entgegengeführt hat.

Allerdings hätten wir damit nur die Erkenntniß gewonnen, daß es objektive, thatsächlich weissagende Geschichte giebt. Aber giebt es auch subjektive Weissagung? d. h. versteht ein Mensch jene Sprache der Thatsachen, und ist er im Stande, sie in Worte zu übersetzen und dem menschlichen Verständniß zu vermitteln? Wenn der Physiolog aus Saame und Fötus

---

*) Aus Göthe's Knabenzeit 1757 — 1759. Mittheilungen aus einem Original-Manuskript der Frankfurter Stadtbibliothek von Dr. Weismann 1846.

die Zukunft des ausgebildeten Organismus weissagt, so thut er das kraft der durch viele Thatsachen bestätigten Erfahrung, daß immer so beschaffene Keim-Organismen so oder so beschaffene reife Organismen hervorbringen. Eine solche Erfahrung liegt aber nicht der Voraussagung solcher geschichtlicher Thatsachen zu Grunde, welche, einzig in ihrer Art und nie dagewesen ja über alles Dagewesene hinausgehend, nimmermehr Gegenstände der Erfahrung sein können. Dies ist vollkommen richtig. Es ist anzuerkennen, daß die Weissagung geschichtlicher und noch dazu einzigartiger Zukunft kein natürliches, sondern ein übernatürliches Wissen voraussetzt. Indessen hier gilt ein Schluß a majori ad minus. Wenn das erste statt findet, dann um so mehr und um so leichter das Zweite. Ist anerkannt, daß Gott alle seine Werke bewußt sind von der Welt her, daß er mit Absicht im Anfang das Ende vorgebildet hat, dann ist es ein Geringes anzuerkennen, daß er diese Zukunft auch dem Menschen zu wissen thue. Die Liebe läßt auch dies als begreiflich, ja als nothwendig erscheinen. In ihr ist erstens die Fähigkeit des Menschen begründet, solche Erkenntniß zu erlangen. Denn von Geist zu Geist ist kein Sprung; der Vater enthält dem Kinde nicht sein Höchstes vor: ist Zukünftiges vorauswissen ein Privilegium der Gottheit, so ist Zukünftiges vorauserfahren ein Vorrecht der Gottes-Kindschaft. In der Liebe ist aber auch das Bedürfniß jenes Vorauserfahrens begründet. Denn die Liebe ist, wie gezeigt, gar nicht denkbar ohne Weisheit, weil sie sonst blinde Liebe, Affenliebe wäre, die dem Geliebten mehr schaden als nützen würde. Die Liebe fordert also die Erziehung des Menschen durch Gott, sie ist das Princip der göttlichen Pädagogik. Diese nun, welche nichts erzwingt, nichts oktroyirt, überhaupt nichts in mechanischer Weise thut, mußte nothwendig auch die Geister für die Erscheinung des Gottmenschen prädisponiren. Es mußte der objektiven Vorbereitung des Gottmenschen für die Menschen auch die subjektive der Menschen für ihn entsprechen. Er mußte vorausgeahnt, vorausgehofft und ersehnet werden, wenn sein Kommen den Erfolg haben sollte, den es doch haben mußte.

Aber nicht nur um der Zukunft, auch um der Gegenwart willen war die Weissagung nothwendig. Durch sie war der Gottmensch jeder Stufe seiner Vorgeschichte nach Maaßgabe ihres Bedürfnisses und ihrer Empfänglichkeit präsent. Durch sie war er Licht und Leben der Vor-Welt (Joh. 1, 4), wie er es für die Mit- und Nachwelt geworden ist. Und endlich hatte die Weissagung auch ihre Bedeutung für die, welche die Erfüllung erlebt oder doch erfahren haben, eine Bedeutung, welche man nicht als so nebensächlich und untergeordnet hätte darstellen sollen, wie Kurtz gethan hat*). Denn allerdings war die Erfüllung der Weissagung in ihm eines der Kennzeichen, durch welches der Gottmensch sich legitimirte und vom Betrüger unterschied. Deßhalb das ἵνα πληρωθῇ der Neutestamentlichen Schriftsteller, daher Christi Befehl: „Forschet in der Schrift, denn ihr meinet ihr habet das ewige Leben in ihr und sie ist's die von mir zeuget (Joh. 5, 39—47)" — und auch das Beispiel der Beroenser (Act. 17, 18) wird uns nicht als ein superfluum mitgetheilt, sondern in Gemäßheit von 1. Cor. 20, 6, 11. — Eine Bestätigung der Göttlichkeit dessen, in welchem die Weissagung sich erfüllt, sowie der Weissagung selbst liegt in der Erfüllung für alle die, welche sie erleben oder in authentischer Weise vernehmen**). —

8.

Die Wurzeln der geschichtlichen Erscheinung des Gottmenschen sind zu suchen in der Geschichte und Vorgeschichte des jüdischen Volkes.

Haben wir uns durch das bisher gesagte das Recht erworben, die Wurzeln des Gottmenschen in der Vergangenheit aufzusuchen, so fragt sich jetzt weiter: wo und auf welche Weise haben wir diese Nachsuchung anzustellen?

Die erste dieser beiden Fragen ist leicht zu beantworten. Es steht geschichtlich fest, daß der Gottmensch auf dem Boden

*) Gesch. des A. B. S. 8.

**) Dt. 18, 22.

des jüdischen Volkslebens uns entgegentritt. Er ist als Jude geboren und hat als solcher sein bürgerliches und religiöses Dasein geführt. Man sieht daraus, die konkrete Erscheinung des Gottmenschen war nicht die eines abstrakten Menschenbildes, er hat vielmehr die specifische Gestaltung der jüdischen Nationalität als Basis seines individuellen Daseins erwählt. Dies geschah nicht willkührlich: sollte der Gottmensch ein wahrer Mensch sein, so durfte er nicht, wie abstrakte Cosmopoliten vielleicht erwarten mochten, keinem einzelnen Volke, er durfte nicht der ganzen Menschheit gleichmäßig angehören, denn dann hätte er keine Mutter, keine Familie, kein Geschlecht haben können, er wäre nicht organisch nur mechanisch der Menschheit verbunden gewesen. Warum er gerade die jüdische Nationalität erwählte, — geht uns hier nichts an. Genug, er hat sie erwählt und erscheint so als Spitze einer Pyramide, welche von der breiten Basis der Noachiden durch Sem, Abraham, Jacob, Juda, David bis zu ihm emporsteigt. — War nun der Gottmensch Jude und jüdischen Stammes, so werden wir seine Vorgeschichte zunächst und vor allem innerhalb dieses Volkes aufsuchen müssen. Das Heil kommt von den Juden: die Volksgemeinschaft Israels muß also das Gefäß gewesen sein, innerhalb dessen wir die heiligen Verzweigungen der Wurzel Jesse zu suchen haben werden. Giebt es nun authentische Dokumente der Geschichte dieses Volkes, so werden hier die Quellen fließen, aus denen wir zu schöpfen haben. Solche Dokumente giebt es aber: die Schriften des alten Bundes. Ob ächt oder unächt? Kümmert uns vor der Hand nicht. Das wird sich zeigen, wenn wir mit diesen Quellen vertrauter geworden sein werden. Giebt es doch keine andern an Merkwürdigkeit und Alter diesen gleichkommende Urkunden, — und wenn wir gleich die Zeugnisse nichtjüdischer Autoren herbeiziehen und benützen werden, so muß doch unsre Forschung von den einheimischen Schriften der Juden ihren Ausgang nehmen. — Aber wenn wir nun die objektive geschichtliche Seite der Präexistenz des Gottmenschen dort müssen kennen lernen, so werden wir für die subjektive, für das Element der Ahnung und Sehnsucht, für

das Harren der Völker unsre Blicke über den Umfang der Theokratie hinausrichten müssen.

Aber in welcher Weise werden wir unsere Wurzelforschung anstellen? Zwei Wege bieten sich dar: der analytische und der synthetische, vom Stamme rückwärts bis zum Keime oder vom Keime aufwärts. Ersteres wäre nicht ohne ein gewisses Interesse, wie überhaupt die Geschichte rückwärts zu studieren seine eigenthümlichen Vorzüge hat. Man lernt so den Causal-Zusammenhang besser kennen, weil das prius viel mehr zum Verständniß des posterius nöthig ist als umgekehrt. Indeß hat meines Wissens noch niemand Geschichte in dieser Weise geschrieben. Und mit Recht. Denn diese Art der Geschichtschreibung wäre bei allen ihren Vorzügen doch eine künstliche, naturwidrige, ja im Grunde unmögliche, da die Aufwicklung der Begebenheiten nur mit Hülfe einer gewaltsamen Spannung der Phantasie durchgeführt werden könnte. Wir bleiben also bei der natürlichen Methode und beginnen mit dem Anfang.

9.

Das alte Testament ist Urkunde für die Geschichte und Vorgeschichte Israels.

Aber was ist der Anfang? Giebt es denn nur überhaupt einen? Und wenn, wer kennt ihn, wer hat ihn als Augenzeuge beschrieben? Wollte ich auf diese Fragen ohne weiteres mit der Hindeutung auf die biblische Kosmogenie antworten, so würde man mir mit Recht ein gewaltsames Verfahren vorwerfen.

Indeß weitläuftig zu beweisen, daß die Welt einen Anfang genommen, würde weder dem Zwecke dieser Schrift entsprechen, noch würde es zu etwas führen. Ich begnüge mich deßhalb auf das zu verweisen, was ich über das Princip der Liebe gesagt habe.

Wie mir aus diesem Principe einerseits die Persönlichkeit Gottes, andrerseits die Nothwendigkeit der persönlichen Selbstmittheilung also Offenbarung folgt, so folgt mir daraus auch,

wie gezeigt, die Nicht-Identität von Gott und Mensch, mithin die Kreatürlichkeit des Letztern. Diese kann nun in ihrem wahren Wesen, nämlich als wirklicher specifischer Gegensatz zum Absoluten (wie denn die göttliche Liebe zur Entfaltung ihrer ganzen Fülle, also auch der Barmherzigkeit, des Endlichen, des Unvollkommenen aber der Vervollkommnung fähigen ausdrücklich bedarf,) nicht gedacht werden ohne einen Anfang. Alle dualistischen und emanatistischen Systeme lehren keinen wahren Anfang der Welt, also auch keinen reinen Gegensatz zwischen Gott und Welt, also auch keine vollkommene Liebe.

Welches war nun dieser Anfang und wo finden wir Kunde von ihm?

Es ist bekannt, daß die meisten Völker Traditionen über die Entstehung der Welt bewahrt haben. Wir werden uns also in diesen Traditionen kritisch prüfend umsehen müssen. Indeß wird doch die Schrift A. Testamentes, welche mit der Schöpfung der Welt beginnt, unter den Quellen, die wir zu benützen haben, nicht etwa nur einen gleichen, sondern einen bevorzugten Platz einnehmen. Sie wird es kraft des direkten Zusammenhangs, in welchem sie nicht nur *ihrem Inhalte* nach, sondern auch *als Schrift* mit der Person des Gottmenschen steht. Ich meine, sie redet nicht nur überhaupt Gutes und Wahres vom Gottmenschen, sondern sie ist *seine* Schrift, *sein* Testament, sie ist in *seinem* Namen und auf *seinen* Befehl von *seinen* Aposteln, den Zeugen seines Todes und seiner Auferstehung geschrieben. — Gilt nun das zunächst blos von der Schrift Neuen Testamentes, so giebt sich ja diese selbst als eine Fortsetzung des alten zu erkennen, sowie sie dasselbe zur Voraussetzung hat. Die authentischen Erklärungen des Neuen Testamentes*) bezeugen, daß dasselbe im Alten die Anfänge, die Vorbereitung, die Weissagung der Erscheinung des Gottmenschen findet. Und zwar nicht blos in denjenigen Theilen des A. Testamentes, welche von der Geschichte des

*) Joh. 5, 39, 46 f. Matth. 11, 13. 19, 4. 21, 4 ff. 22, 43. Luc. 24, 25 ff. 44 ff. u. s. w.

Volkes Israel handeln, auch in denjenigen, welche die Vorgeschichte Israels, die Anfänge der Erden- und Menschengeschichte überhaupt zum Gegenstande haben. Das Evangelium Matthäi beginnt mit den Worten: *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαυΐδ, υἱοῦ Ἀβραάμ.* Das Evangelium Lucä führt die Genealogie Jesu ausdrücklich bis auf Adam zurück. 1. Cor. 15, 45 ff. ist mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Gen. 2, 7 gesagt: der erste Mensch Adam ist geworden zur lebendigen Seele, der letzte Adam zum lebendig machenden Geiste. Röm. 5, 14 sagt Paulus: aber der Tod herrschte von Adam bis Moses auch über die, welche nicht gesündigt hatten nach der Weise der Uebertretung Adams, welcher ist ein Vorbild (*τύπος*) des Zukünftigen. Matth. 19, 4 ist mit Bezugnahme auf Gen. 1, 27. 2, 24 und in Form einer Appellation an diese Stellen als gültige Instanz gesagt: Habt ihr nicht gelesen, daß der, welcher von Anfang an geschaffen, als Mann und Weib sie geschaffen hat? — Und außerdem finden sich in einer Menge von Stellen die ausdrücklichsten Bezugnahmen und Berufungen auf die Erzählungen des Alten Testamentes von den Personen und Ereignissen der Urzeit: 2. Cor. 11, 3. 1. Tim. 2, 13, f. — Matth. 23, 35. Hebr. 11, 4. 12, 24 — Hebr. 11, 5 — Matth. 24, 33, 38. Hebr. 11, 7 u. s. w. —

So gewiß nun die Aussagen Christi über seine Person und sein gegenwärtiges Werk in Kraft der Zeugnisse, die er uns gegeben hat, entscheidende Autorität für uns sind, so gewiß haben wir seine Aussagen über die Zeugnisse des Alten Testaments von seiner Präexistenz in den Vorbildern der Vorgeschichte als authentische Fingerzeige zu betrachten. Er selbst weist uns auf jene Schrift als auf die hin, welche von ihm zeuget; er selbst giebt sie uns also als authentische Urkunde seiner Vorgeschichte in die Hand, wie wir im Symbol und der Schrift Neuen Testamentes die authentischen Urkunden seiner Lebensgeschichte erkennen. Und zwar zeigt er uns aufs ausdrücklichste, daß wir diese seine Vorgeschichte an der Hand der alt-testamentlichen Schriften bis auf Adam zurückzuverfolgen haben. Sowie wir nun also jede vorhandene heidnische oder jüdische Quelle über

das Leben Jesu benützen würden, aber nur nach Maaßgabe des Abstandes, der sie von den authentischen Quellen trennt, ebenso werden wir, soviel möglich, alle Quellen der Vorgeschichte benützen, aber nur nach Maaßgabe der Differenz, welche zwischen ihnen als profanen und den heiligen Schriften obwaltet.

10.

Liebe und Freiheit in ihrer Einheit das Princip der Geschichte.

Den heiligen Schriften! Heilige Schriften setzen heilige Geschichte voraus. Diese selbst aber beruht auf einem Eingreifen überirdischer Gewalt in die menschlichen Verhältnisse, welches zwar vom Principe der Liebe aus als gerechtfertigt, hingegen vom Principe der Freiheit aus als unbedingt unzulässig erscheint. Es ist anzuerkennen, daß die Repräsentanten der deistischen und pantheistischen Systeme insofern ein hohes Verdienst um die Sache der Wahrheit sich erworben haben, als sie einem Principe, welches durch die Reformation zwar in seinen allgemeinen, objektiven Grundlagen festgestellt, aber durch die ganze nachfolgende Entwicklung unsrer Kirche in Lehre und Verfassung an seiner vollen Durchbildung gehindert worden ist, zu seinem Rechte verholfen haben*). Ich meine eben das Princip der Freiheit. Sie haben es in einseitiger Weise gethan, und eben dadurch für den Augenblick wenigstens das christliche Leben mehr gefährdet als gefördert. Aber es ist Pflicht, die Lücke in unserer christlichen Erkenntniß, auf deren Vorhandensein die Geschichte des letzten Jahrhunderts mit solchem Nachdrucke hinweist, anzuerkennen und nach Kräften zu ihrer Ausfüllung beizutragen.

Die Liebe begreift alle Wunder, die Freiheit stellt sie alle in Frage. Denn es ist offenbar, daß je höher die Stufen der Gottes-Gemeinschaft werden, zu welcher die Liebe uns hinführt, um somehr unser natürliches, mensch-

*) Vergl. meine Schrift: Was ist christlich? S. 176 f.

liches Dasein gefährdet scheint. Dies letztere aber zu wahren, haben wir Recht und Pflicht. Denn es müßte ein schlechtes, von Gott selbst verdammtes sein, wenn es preis zu geben oder gar zu bekämpfen unsre Pflicht wäre. Aber wie die Liebe einseitig herrschend den Menschen in Gott würde untergehen lassen, so trennt die Freiheit einseitig entwickelt beide und führt eben zu jener Gottlosigkeit, welche wir oben als das gemeinsame Ziel des Deismus und Pantheismus kennen gelernt haben. Also wird es darauf ankommen beide zu vereinigen und die Weltgeschichte aus dem Principe der Einheit von Liebe und Freiheit zu begreifen.

Die Freiheit erscheint zunächst als ein durch die Liebe selbst nothwendig bedingtes Moment. „Immanente Schranke der Liebe, sagt Schöberlein*), ist die Achtung der eignen und fremden Persönlichkeit. Es verfehlte die Gemeinschaft ihres Zweckes, wenn der Liebende der Eigenthümlichkeit sich begäbe, womit er fort und fort den andern ergänzen soll ..... Ebenso will auch die in der Persönlichkeit des Geliebten liegende Schranke bewahrt bleiben. Dies thut die Liebe in ihrer Mittheilung, indem sie sich selbst dem Andern nicht mehr noch anders zu genießen giebt, als er frei sich ihr eröffnet und dadurch sie aufzunehmen fähig ist. Sie würde außerdem seine Freiheit aufheben, ohne welche weder Liebe noch Seeligkeit." Wie im Reiche der Natur „der allumfassenden, allerhaltenden Kraft der ewigen Einheit, der Schwere," jene andere Kraft „die Macht des eigenen Seins" entgegenwirkt, welche Planeten und Sonnen durch die Kraft des Schwunges auf ihren Bahnen bewegt, welche jedem einzelnen Körper in der Ausdehnung seine räumliche Gestaltung giebt**), — wie also in der Natur diese zwei Kräfte in ihrer Einheit das Princip aller leiblichen Gestaltung und Bewegung ausmachen, so im Reiche des Geistes Liebe und Freiheit.

In der Vereinigung dieser beiden liegt auch die Möglich-

---

*) Grundlehren des Heils ꝛc. S. 15 f.

**) v. Schubert, das Weltgebäude ꝛc. 1852. S. 10 ff.

keit der Versöhnung aller unsre Zeit bewegenden Gegensätze. Die Liebe ist die Wahrheit der positiven Richtung, die Freiheit die der negativen. Erstere wird nur dann das volle Recht auf ihrer Seite haben, wenn sie die Berechtigung des von der andern Seite wenngleich oft in einseitiger und überstürzender Weise angestrebten Zieles anerkennt, wenn sie dieses Moment selbst in sich aufnimmt und ihr eigenes Princip dadurch ergänzt. Thut sie dies, dann ist ihr der Sieg gewiß. Sie muß es aber thun und kann es um so leichter, als sie nicht nöthig hat, ihre Basis zu verlassen. Sie braucht nur ein in ihrer Grundidee liegendes Moment, dessen Wichtigkeit sie nicht gehörig beachtet und deßhalb von den Gegnern hat lernen müssen, zur gebührenden Entfaltung zu bringen.

Der Begriff der Liebe ist nun auch in neuerer Zeit vielfach und auf's gründlichste erörtert und zum Principe der Dogmatik gemacht worden. Ich erinnere nur an die Werke von Sartorius, Schöberlein, Liebner. Mir scheint es nothwendig, indem ich jene Forschungen voraussetze, sie, indem ich den Begriff der Freiheit an seinem Orte geltend mache, zu ergänzen. Zu diesem Behufe schien eine eingehende Erörterung dieses Begriffes unerläßlich. Da nun einer der bedeutendsten Denker der Neuzeit*), dessen tiefgehenden Forschungen über diesen Gegenstand ich vieles zu verdanken dankbar bekenne, die Idee der Freiheit „das unerschöpfliche Problem der Forschung aller Zeiten" genannt hat, so habe ich, obwohl es anmaßend erscheinend könnte, nach solchen Vorgängern an einen solchen Gegenstand sich zu wagen, doch nicht unterlassen wollen, den Versuch zu machen, ob ich vielleicht sowohl in Bezug auf die Fassung des Begriffes als auf seine Anwendung einiges Neue beibringen könnte. Doch nur einen Versuch will ich wagen. **In magnis voluisse sat est.** —

---

*) Vgl. C. Ph. Fischer spekulative Ethik S. 70.

II.

Das positive Princip der Behandlung. Die Idee der Freiheit.

A. Die Freiheit im negativen Sinne.

Der allgemeinste, allen Momenten der Begriffsentwicklung zu Grunde liegende Sinn des Wortes Freiheit ist ein negativer, sofern dadurch immer und in jedem Falle das Losseiн von irgend welcher Schranke ausgesagt wird.

Der Begriff der Schranke ist also der korrelate, nothwendig korrespondirende Gegensatz des Begriffes der Freiheit. Da sie als Gegensätze nie identisch, und als korrelate Gegensätze nie indifferent gegen einander sein können, so muß ihr gegenseitiges Verhältniß immer das der Negation sein. Freiheit ist also stets Negation der Schranke, es fragt sich nur, ob absolute oder relative.

Wird nun Freiheit so definirt, daß sie als absolute Negation der Schranke, als Schrankenlosigkeit gefaßt wird, so müßte die Freiheit ein Uebel sein. Denn höchstens im rein äußerlich lokalen Sinne (wo aber natürlich auch von rechter Freiheit nicht die Rede sein kann), ist Schrankenlosigkeit möglicher Weise etwas Gutes, wenn z. B. das freie Stehen, oder freie Schweben, oder im Freien sich Bewegen u. dgl. durch die Umstände erfordert wird, wiewohl andrerseits ein Blick ins Schrankenlose uns sofort belehrt, welch' ein Bedürfniß für den leiblichen und geistigen Sinn die Schranke ist. Gehen wir aber vollends auf die Verhältnisse des organischen Lebens über, so stellt sich auf's klarste heraus, daß Schrankenlosigkeit nur die unheilvolle Carrikatur der heiligen, segenbringenden Freiheit ist. Denn das abstrakt negative nur nicht

Beschränktsein, also die absolute Expansion oder Centrifugalbewegung ohne alle gegenwirkende Adstriktion und Centripetalkraft ist für jedes Sein in seiner Sphäre nur das Princip der Princip- und Bestimmungslosigkeit, mithin der qualvollen Unruhe, die wie eine ewige Kreisbewegung ohne Centrum alle Lebenskraft aufreiben und vernichten muß. So wenig also da von Freiheit die Rede sein kann, wo die Schranke allein und absolut herrscht, ebensowenig da, wo die Schranke gänzlich aufgehoben ist. Deßhalb statuirt jener theoretische Indifferentismus, der in der Praxis als Willkühr sich gestaltet, den grauenhaften Despotismus der Laune und des Zufalls, der zwischen den Extremen des Guten und Bösen immerfort hin und herschwankt und so Ordnung, Gesetz und Maaß, also alle Bürgschaften eines wahrhaft gedeihlichen Zustandes beständig in Frage stellt.

So negirt also der Begriff der Freiheit allerdings den der Schranke, aber nur relativ, nicht absolut. Wenn wir nun die Freiheit vor der Hand als relatives Nichtbeschränktsein definiren, so haben wir damit nur die allgemeinste negative Grenzlinie gezogen, außerhalb deren die Freiheit aufhört. Es bleibt uns aber noch die viel schwierigere Aufgabe, das positive Wesen der Freiheit zu bestimmen, mit andern Worten: zu erforschen, wo denn der Punkt liegt, auf welchem Expansion und Adstriktion, Centrifugal- und Centripetalkraft sich das Gleichgewicht halten, um so durch das rechte Maaß von beiden nicht blos den Begriff der abstrakten negativen, sondern den der konkreten positiven Freiheit zu gewinnen.

B. Die Freiheit im positiven Sinne.

1. Die subjektive Freiheit.

a) Das formale Princip der Freiheit.

Wenn die Philosophie als eines ihrer hervorragendsten Resultate die Einheit von Sein und Denken ans Licht gestellt hat, so ist sehr zu verwundern, daß sie das Sein nach einer

andern Seite hin wenn auch nicht ganz unerörtert gelassen, doch wenigstens nicht mit der ganzen des Gegenstandes würdigen Aufmerksamkeit erforscht hat.

Wenn A = A ist und nicht = non A, wenn im Gegentheil A der direkte Gegensatz von non A ist, beide also sich absolut ausschließen, so haben wir damit die Formel gefunden für die Wahrheit, daß das Sein, sofern es nur überhaupt nicht Schein oder Täuschung, sondern wirkliches, reales Sein ist, das Nichtsein absolut, nicht nur zufällig und momentan ausschließt. Der Realität des Seins ist mithin die Tendenz mit sich selbst identisch zu bleiben immanent; dem Sein ist das Nichtsein als seine Vernichtung verhaßt, es trachtet im Gegentheil darnach nicht nur überhaupt und irgendwie sich selbst zu erhalten, sondern auch zur vollendeten Einheit mit seiner Idee d. h. zur absoluten Realität zu gelangen. A ist also nicht nur = A, es will auch = A und es will nicht = non A sein, jedes Sein ist demgemäß ein Wollen seiner selbst: Sein und Wollen ist identisch.

Hiemit ist ausgesagt, daß es eine Selbstliebe oder einen Egoismus giebt, der weit entfernt einem Tadel zu unterliegen, vielmehr die nothwendige Grundbedingung aller Seins-Realität ist, denn ohne ihn wäre kein Sein in die Dauer möglich. Würden die seienden Wesen nicht das Gesetz der Selbstliebe in sich tragen, so wäre ihre Erhaltung entweder dem Zufall anheimgegeben, oder sie könnte nur durch absolute Bevormundung, d. h. durch Aufhebung aller Freiheit erreicht werden. Es giebt also einen natürlich nothwendigen Egoismus, der negativ in der Scheu und Flucht vor dem Nichtsein oder der Vernichtung und allem, was dazu führt, positiv aber in den bewußten und unbewußten Akten des Wollens sich äußert, welche die extensive und intensive Realität des Seins von der blos materiellen Erhaltung an bis zur höchsten Stufe der Seeligkeit zum Zwecke haben. Wenn diese Grundbedingung alles realen Seins zugleich das Princip der Sünde geworden ist, so ist das keine Instanz gegen die fundamentale und wohlberechtigte Bedeutung der Selbstliebe. Man hat aber wohl daran

gethan, die falsche Selbstliebe von der wahren und nothwendigen zu unterscheiden, indem man jene mit dem Ausdrucke Egoismus, diese mit dem Worte Selbstheit oder Egoität bezeichnet.

Diese Selbstheit nun oder das dem Sein als solchem immanente Wollen ist die bewußte oder unbewußte Norm des Thatwollens, es ist das Princip der den Willen determinirenden Selbstbestimmung. Wir finden also in allem Sein einen doppelten Willen, den wir den innern und äußern, das Sein-Wollen und das That-Wollen nennen könnten, eine Unterscheidung, die vollkommen schriftmäßig ist, indem sie den Pauliniſchen Ausdrücken des *θέλειν* und *ἐνεργεῖν* (Phil. 2, 13) oder des *θέλειν* und *πράσσειν*, *ποιεῖν*, *κατεργάζεσθαι* (Röm. 7, 7—25) genau entspricht.

Jedes Sein ist nur unter gewissen Bedingungen denkbar. Während nun Gott als die absolute Causalität seiner selbst die Bedingungen, unter welchen er nicht nur überhaupt sein, sondern auch in absoluter Realität, d. h. Seeligkeit sein kann, selbst setzt, findet die Creatur ihr Sein vor und zwar als ein so oder so geartetes. In der Natur des Seins sind aber die Bedingungen gegeben, unter denen allein es das höchste Maaß der extensiven und intensiven Realität erreichen kann. Sofern nun das Sein zu seiner Realität der Erfüllung jener Bedingungen bedarf, hat es Bedürfnisse. Nach der Befriedigung dieser Bedürfnisse strebt es bewußt oder unbewußt unaufhörlich, in jedem einzelnen wie in der Totalität aller Momente seines Daseins, und hier machen weder jene scheinbaren Feindseligkeiten, die ein Subjekt gegen sich selbst unternimmt, wie z. B. Selbstmord, noch auch das Gegentheil davon, die höchste Selbstverleugnung in der Liebe eine Ausnahme. Denn was ist der Selbstmord anders als ein Versuch die Unseeligkeit eines unerträglich gewordenen Daseins gegen irgend welchen mehr oder weniger unklar vorgestellten erträglicheren Zustand zu vertauschen? Die Liebe aber, die sich dem Geliebten ganz opfert, was sucht sie denn mittelbar und vielleicht unbewußt im Glücke des Geliebten, dem sie unmittelbar

mit Daransetzung alles eigenen Vortheils zustrebt, als eben die eigene höchste Seeligkeit?

Indem nun das dem Sein immanente Wollen oder die Selbstheit das That-Wollen determinirt, ist erstere zugleich die positive Norm und das Maaß für die Freiheit des Subjektes. Denn je nachdem der Thatwille dem Impulse der Selbstheit zu folgen gehindert ist oder nicht, findet das Subjekt sich frei oder unfrei. Dasselbe erhellt, wenn wir die Gegenprobe machen: wo kein Bedürfniß, ist auch keine Schranke. Der Gefangene z. B., dem sein Kerker seine Welt geworden ist, hat aufgehört die Schranke zu empfinden, weil ihn kein Bedürfniß mehr ins Freie lockt; obwohl an sich unfrei, ist er es doch nicht für sich, woraus erhellt, daß die Freiheit in dem Sinne, in welchem wir sie hier zu betrachten haben, ein relativer Begriff ist, der je nach den Umständen und Stimmungen des Subjektes wechselt. So hätten wir also als die erste und allgemeinste Stufe der positiven Freiheit die Einheit des That-Wollens mit dem Sein-Wollen erkannt. Wir verstehen das so, daß uns der Ausdruck Einheit ein Zusammenstimmen von zweifacher Seite her bezeichnet. Zur vollen und wahren Einheit des θέλειν und πράσσειν gehört nämlich, daß letzteres nur jenem und das erstere nur diesem entspreche, d. h. daß einerseits durchaus nichts anderes den Thatwillen bestimme als nur die Selbstheit und daß andrerseits der Thatwille alles das thun könne, was die Selbstheit ihm vorschreibt. Wo diese beiden Bedingungen erfüllt sind, da ist der allgemeine Grundtypus der Freiheit und zugleich der Maaßstab gegeben, an welchem das Vorhandensein der Freiheit überhaupt und ihrer Grade gemessen werden kann. Die Selbstheit kann deßhalb das formale Princip der Freiheit genannt werden. Aber auch nur das formale. Denn wiewohl die Freiheit, wo sie auch sich zeigen mag, immer gemäß dieser Norm und als nach diesem Maaßstabe meßbar auftritt, so ist doch Norm und Maaß noch nicht Substanz und Wesen. Man kann wohl sagen, daß, wo Freiheit ist, die Selbstheit als ihre Norm zu Grunde liegen muß, aber nicht, daß die Freiheit in

der Selbstheit aufgeht. Also nur die allgemeine Form der Freiheit ist durch die Selbstheit normirt. Wir reden deßhalb zunächst von der formellen Freiheit, von welcher aus wir zur substantiellen Freiheit als dem materialen Principe aufsteigen werden. Beide aber fassen wir zusammen unter dem Begriffe der subjektiven Freiheit, weil in den beiden genannten Beziehungen die Freiheit als ein Moment des subjektiven, d. h. des nach seiner jeweiligen Organisation an und für sich betrachteten Seins erscheint. Von der subjektiven Freiheit aber werden wir die objektive unterscheiden, sofern wir nicht nur zu untersuchen haben, wie im Innern des Subjektes freie Willensakte zu Stande kommen, sondern auch, wie und in welchem Maaße das Subjekt der Objektivität gegenüber seinen Willen geltend zu machen vermag.

Jenes erste nun, daß der Wille nur das vollzieht, was die Selbstheit ihm gebietet, kommt in zweifacher Weise zur Erscheinung. Entweder nämlich ist die Selbstheit in erster und einziger Instanz die Urheberin eines Willensaktes, oder sie muß wenigstens zu der dem Willen von außen zugemutheten Bethätigung ihre Zustimmung geben. Niemals aber kommt ein Willensakt anders als in einer dieser beiden Formen zu Stande.

Wir haben damit die Selbstheit recht eigentlich zum Principe aller Seinsthätigkeit gemacht, und vielleicht entsetzt sich mancher Leser vor der Immoralität dieses Gedankens. Indeß was hilft es gegen Thatsachen zu streiten? Und andrerseits — wir bitten um Geduld, und hoffen zu beweisen, daß die Selbstheit, in der Tiefe ihres Wesens erfaßt, die heilige Liebe nicht aus- sondern einschließt.

Die Selbstheit ist in erster Instanz Urheberin eines Willensaktes, wenn lediglich irgend eine Erregung des subjektiven Sein-Wollens, mithin ein Bedürfniß die Thätigkeit des Thatwillens in Anspruch nimmt.

Sogar der Stein findet sich im natürlichen Zustande nur in solcher Lage, deren Beschaffenheit den Bedingungen seiner Existenz genügt. Er hat zwar diese Stelle nicht mit Bewußtsein gewählt; das plastische Princip der Erdbildung hat sie ihm

angewiesen. Aber wenn nun auch eine objektive Macht für ihn gesorgt hat, so war doch diese in ihrem Thun durch die Natur des Steines bestimmt. Diese hat also jenes Grundrecht der Selbstheit auch für sich geltend gemacht, sie hat sich einen Platz errungen, an dem sie ebensowohl dienen als sich dienen lassen kann, und dies ist die Freiheit des Steines. Das Gebiet, auf welchem der Stein existiren kann, ist nun freilich ein unendlich weites, und darum ist seine Freiheit in gewissem Sinne eine weit unbeschränktere als die der höher organisirten Wesen; aber wenn der Chemiker ihn mit feindseligen Säuren in die Enge treibt, dann hat auch seine Existenz ihre Schranken, seine Freiheit ihr Grab gefunden.

Die Pflanze manifestirt sich als wollendes Sein, indem sie von selbst nur an solchen Stellen entsteht, wächst und gedeiht, wo sie Raum, Boden, Luft, Wärme, Feuchtigkeit, kurz alles das findet, was den Bedürfnissen ihrer Natur entspricht. Darum kann man sagen, daß sie nur da frei ist, wo ihr zu Theil wird, was sie braucht. Wer künsteln und sie ihrem natürlichen Boden entreißen will, der wird bald merken, daß er mit ihrer Freiheit ihre Selbstheit, d. h. ihr Sein beeinträchtigt hat. Und ebenso ist es beim Thiere und beim Menschen. Auch diese folgen in jedem Momente dem Gesetze der Selbstheit, und ihre Freiheit, formell betrachtet, reicht genau so weit als jene ohne auf Schranken zu stoßen sich geltend machen kann.

Man mag nun den falschen Eudaimonismus und Epikuräismus für so niedrig und unwissenschaftlich halten als man will, ich glaube, daß andrerseits die Philosophie in ihrer vorherrschend abstrakten und einseitig dem Denken zugewendeten Richtung, vermöge deren alle ihre Resultate viel zu sehr nach dem Handwerk schmecken und der Mensch nicht als Mensch, sondern als Philosoph aufgefaßt wird, ich glaube, sage ich, daß die Philosophie den Realismus und die geistig erhabene Natürlichkeit der Schrift erst noch zu lernen hat, welche uns sogar einen seeligen Gott und als das unmittelbare Ziel seines Thuns die Mittheilung seiner Seeligkeit an die

Kreatur und dem entsprechend als unmittelbares Ziel alles kreatürlichen Strebens die Erlangung dieser Seeligkeit kennen lehrt! Als letztes und höchstes Ziel aber der ganzen Weltgeschichte lehrt uns die Schrift die Ehre und Verherrlichung Gottes des Vaters kennen; sie scheut sich also nicht, die Selbstheit Gottes geradezu als das A und O, als Grund und Ziel aller Dinge hinzustellen. Obwohl jede Seite der Schrift das, was wir eben gesagt haben, bestätigt, so wollen wir doch an einige vorzüglich hieher gehörige Stellen erinnern. Man vergleiche, was die Seeligkeit als Ziel der Schöpfung und Erlösung betrifft Stellen wie Matth. 5, 3 ff. Marc. 16, 16. Luc. 19, 10. Joh. 3, 16, 17. 12, 47. Act. 4, 12. Röm. 1, 16 u. s. w. — was aber die Ehre Gottes als letztes und höchstes Ziel der Weltgeschichte betrifft, vergleiche man Joh. 5, 23. 14, 13. 15, 8. Röm. 16, 27. Eph. 1, 6, 12, 14. 3, 21. Phil. 2, 11. 4, 20. 1. Tim. 1, 17. 6, 16. 2. Tim. 4, 18. 1. Petr. 4, 11. 5, 11. Apoc. 4, 8 ff. 5, 13. 7, 9—12 u. a. — Gott scheut sich also nicht, in seinem Worte zu erklären, daß seine Ehre, also er selbst das Ziel sei, nach welchem die Gesammtheit aller Dinge hinstreben müsse. Dieser göttliche Egoismus darf uns nicht Wunder nehmen, denn „aus ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge" Röm. 18, 36. Er trägt ja das All in seinem Schooße und seine Seeligkeit, seine Ehre ist die unsrige. Wäre er nicht, so würden auch wir nicht sein; wäre es denkbar, daß er aufhörte zu sein, so wäre sein Ende das unsrige. Indem er also sich liebt und für sich sorgt, sorgt er in der allein möglichen Weise für die Kreatur, und so ist also sein Egoismus geradezu die Bedingung und Voraussetzung unsres Seins überhaupt und unsrer Seeligkeit. Wenn nun also offenbar der Begriff der Seeligkeit, die doch nur das Correlat der Selbstheit ist, das Princip des göttlichen Thuns und die Grundidee der göttlichen Offenbarung ist, warum zögert man, diesen Begriff in seine wissenschaftlichen Rechte einzusetzen? Kommt es etwa daher, daß unsere Wissenschaft mit einem so realen Gedanken nichts anzufangen weiß, und daß sie deßhalb zwar die Identität von Sein und Denken als die Krone ihrer

Entdeckungen hinstellt, die Identität von Sein und Wollen aber entweder übersieht oder verachtet? Hätte man Sinn für's Reale, welcher andere Begriff verdiente mehr Princip der Wissenschaft zu sein, als dieser? Denn was giebt es lebendigeres und urkräftigeres als jenes Agens, das Gott zum Handeln bestimmt und Weltschöpfung und Erlösung hervorgerufen hat? Die Lehre von der Liebe Gottes aber bedarf nach der Seite hin nothwendig einer Ergänzung, daß gezeigt wird, wie sie in der Selbstliebe wurzelt. Denn wenn die Schrift einerseits die Liebe als Motiv der Schöpfung und Erlösung hinstellt, andrerseits aber doch sagt, daß im letzten Grunde alles hinziele auf die Ehre Gottes des Vaters, so ist ja offenbar die Selbstliebe Gottes seiner Liebe übergeordnet. Es wird darauf ankommen, die Einheit beider nachzuweisen. Dies aber wird nur so geschehen können, daß gezeigt wird, wie Gott eben nur in der höchsten Liebe seiner Selbstheit Genüge thun konnte. — Eine seltsame Ironie dünkt mich's auf der andern Seite, daß unsere theologischen und philosophischen Denker ein Princip für unwissenschaftlich erklären, durch das sie sich doch in jedem Momente ihres Daseins bestimmen lassen. Denn sie mögen nun sitzen oder stehen, essen oder trinken, schlafen oder wachen, — kurz jeder Akt geistiger oder leiblicher Thätigkeit, den sie vornehmen, jeder Gedanke, jede Fingerbewegung hat bewußt oder unbewußt den Zweck dem Urheber Behagen, Wohlsein, Genüge, Befriedigung, Seeligkeit zu gewähren. —

Daß der Wille nur das vollzieht, was die Selbstheit ihm vorschreibt, bestätigt sich auch in dem Falle, wo ein fremder Wille den That-Willen zu bestimmen sucht. Denn dies kann nur gelingen, wenn die Selbstheit zustimmt. Kein Befehl, keine Drohung, keine Marter ist im Stande, den Willen zu beugen, wenn das Subjekt die ganze Kraft seines Egoismus aufbietet, d. h. wenn es sich im Unterlassen dessen, wozu man es zwingen will, trotz des dadurch hervorgerufenen Schmerzes doch noch befriedigter fühlt als im Gehorchen. Und da das Aeußerste, was man dem endlichen Sein zufügen kann, der physische Tod ist, so braucht ein seiendes Wesen nur auch diesen

über sich ergehen zu lassen, um mit ungebrochenem Willen den Triumph der Freiheit jenseits des irdischen Daseins zu feiern. Wo also nur irgend eine That durch Zwang zu Stande gekommen ist, da hat eben die Selbstheit sich zwingen lassen, weil ihr das Nachgeben als das geringere Uebel erschien, sie hat freiwillig gezwungen gehandelt. Man kann folglich sagen: absolut unfreie Thaten (das Bewußtsein vorausgesetzt) giebt es nicht; jede That ist relativ, die Möglichkeit jedem Zwang zu trotzen in Betracht gezogen, eine freie. Oder mit andern Worten: man kann die Selbstheit zwar hindern, das zu thun, was sie will, man kann sie aber nicht zwingen, das thun, was sie nicht will; woraus sich das wichtige Resultat ergiebt, das sich uns sogleich auch von andrer Seite her bestätigen wird, daß die formelle Freiheit, solange sie nur im Innern des Subjektes als subjektiver Willensakt sich gestaltet, ein unantastbares Heiligthum ist, das zwar negativ in Bezug auf seine Manifestation nach außen beschränkt, aber nicht positiv durch irgend welche Einwirkung zwangsweise bestimmt werden kann.

Wir haben aber auch behauptet, daß der That-Wille alles das vollzieht, was die Selbstheit ihm gebietet. Denn da es ein höheres im Subjekte nicht giebt als eben die Selbstheit, die souveräne, mit dem Sein selbst identische und dem Nicht-Sein in allen seinen Abstufungen absolut feindliche Macht, so ist gar nicht denkbar, daß der Wille sich irgend einmal weigern sollte, dem Impulse der Selbstheit zu folgen. Es käme dadurch ein Zwiespalt in das Sein, durch welchen es sich selbst negiren und dem Nicht-Sein preisgeben würde. Nur ein äußeres Hinderniß vermag den Vollzug des Gebotes der Selbstheit durch den That-Willen zu hindern. Andere Schranken kennt die (formelle) Freiheit nicht. Denn, wie aus dem Gesagten hervorgeht, zwischen dem Sein-Wollen und That-Wollen ist keine Schranke möglich, weder eine im Innern des Subjektes selbst entstandene, noch eine von außen hineingeschobene. Man könnte einwenden, daß ja z. B. das Gewissen den Vollzug einer bösen, oder umgekehrt das Fleisch den

Vollzug einer guten That zu hindern vermöge. Aber in solchem Falle hat nur eine Form der Selbstheit die andere verdrängt. Das Verhältniß der Selbstheit zum Wollen aber und mithin das Wesen der formellen Freiheit bleibt dasselbe. Sein-Wollen und That-Wollen fallen bei allen nicht selbstbewußten Wesen unmittelbar in eins zusammen, bei allen bewußten bringt die Einheit des Organismus jenes Zusammenstimmen nothwendig mit sich, und nur wo Krankheit, die Vorbotin des Todes, den Organismus zu zerstören begonnen hat, hört mit der Energie der Selbstheit das Vermögen auf, die Realität des dem Sein immanenten Willens auch durch kräftige That zu erstreben.

Darin, daß der Wille *nur* das thut, was die Selbstheit ihm vorschreibt, und daß er das *alles* thut, finden wir als die Einheit dieser beiden gesonderten Momente das wichtige Resultat, *daß in der Selbstheit Freiheit und Nothwendigkeit eins sind.*

Die Selbstheit, sofern sie in der Form des Begehrens auf die Objekte sich richtet, ist eben jene centrifugale Expansivkraft, die Mutter aller Freudigkeit und Begeisterung, aller Lust und Willigkeit des Willens, sie ist mithin wesentlich *positiver* Natur. In dieser positiven aus der Natur des Seins spontan entspringenden Thätigkeit erkennen wir die eigentliche Grundlage der formellen Freiheit. Denn die Grundbedingung jeder freien Handlung ist doch die, daß etwas begehrt, gewünscht, angestrebt wird, daß man etwas *gerne* möchte, und je stärker dieser Strom des Begehrens ausströmt, je intensiver jene Expansivkraft wirkt, desto energischer macht sich die Forderung der Befriedigung geltend, desto kräftiger werden entweder die Schranken niedergeworfen, oder desto schmerzlicher wird die Unbezwingbarkeit derselben empfunden. Befriedigung aber ist Freiheit, sie ist nur die positive Seite derselben, sofern jede Nicht-Befriedigung eine Schranke und jede Schranke die Nicht-Befriedigung irgend einer Seite des Sein-Wollens voraussetzt. Da aber die Selbstheit nicht selbst die Befriedigung ist, sondern nur Norm und Maaß derselben, so ergiebt sich, daß die Selbstheit, wie oben gesagt, die positive Grundlage

der formellen Freiheit ist, sofern sie diejenigen Aeußerungen des That-Willens hervorruft, von deren Befriedigung die Freiheit abhängt.

In diesem positiven Impulse, durch welchen, wie gezeigt, die Selbstheit das positive Princip der Freiheit ist, liegt aber zugleich und eodem actu die entschiedenste Negation, der unwiderstehlichste Zwang. Denn indem der Wille nicht nur unweigerlich und mit Lust auf das sich wirft, wozu die Selbstheit ihn bestimmt, sondern auch nur dieses und nichts anderes vollzieht, wirkt jener positiven Expansion des Begehrungsvermögens die negative Adstriktion entgegen, welche von dem dominirenden Punkte der Selbstheit aus den Willen nöthigt, mit Ausschluß jeder anderen Richtung in der Richtung jenes Centrums thätig zu sein. Niemand wird leugnen, daß dem Steine jenes Sein-Wollen, welches wir als Norm und Maaß seiner Freiheit erkannt haben, zugleich ein Gesetz ist, dem er gar nicht nicht-gehorchen kann. Ebenso ist dem Thiere sein Naturtrieb Maaß und Bedingung der Freiheit, sowie unwiderstehliche Nothwendigkeit zugleich. Beim Menschen aber ist diese Herrschaft der Selbstheit, obwohl materiell verschieden, doch formell dieselbe. Man denke sich z. B. einen Ertrinkenden, dem die rettende Hand dargereicht wird. Steht es ihm nicht frei, sie zurückzustoßen? Weder äußere Gewalt noch ein inneres Gebundensein wie der dem Thiere eigene Zustand der Unbewußtheit hindern ihn daran. Aber er thut es nicht, er kann es nicht thun. Krampfhaft packt er die Hand und beweist dadurch, daß er einerseits zwar unter dem Impulse einer unwiderstehlichen Nothwendigkeit steht (die Selbstheit erscheint hier ganz als Trieb der Selbsterhaltung), andrerseits aber doch mit vollkommener Freiheit handelt, sofern man das mit Freiheit thut, wornach man aus ganzer Seele verlangt. Oder, um ein biblisches Gleichniß anzuführen, ist der verlorne Sohn etwa nicht freiwillig zu seinem Vater zurückgekehrt? Gewiß, sofern kein fremder Wille ihn gezwungen hat. Hat ihn aber nicht doch etwas zu der Rückkehr, die ihm sauer genug ankam, unwiderstehlich angetrieben? Ja, die Nothwendigkeit der Selbster-

haltung. In demselben Sinne redet Paulus Röm. 7 von einem doppelten Gesetze. „So finde ich mir nun ein Gesetz," sagt er v. 21, und benennt zunächst den *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, sodann aber auch den *νόμος τοῦ νοός*. Er folgt bald dem einen, bald dem andern; welchem er aber auch folgen möge, jedesmal geschiehts in der stets sich gleichbleibenden Form, daß der in dem Momente gerade prävalirende Pol der Selbstheit den Willen bestimmt, der sich dabei in absolut gleichem Maaße frei und gezwungen fühlt. —

Es ist somit jede Handlung, sofern sie ein Produkt der Selbstheit ist (jede Handlung ist das aber im tiefsten Grunde, wenn gleich in sehr verschiedener Weise), zugleich ein Produkt aus den zwei Faktoren der Freiheit und Nothwendigkeit und zwar zu ganz gleichen Theilen. Denn nur wo die beiden vollkommen sich die Wage halten, kann es zu einem positiven Entschlusse und zur That kommen. Würde die Freiheit überwiegen, so würde centrifugale Expansivbewegung ohne das Gegengewicht der centripetalen Adstriktion den Willen in die öden Räume einer abstrakt unendlichen Fähigkeit alles mögliche zu thun mit fortreißen, ohne daß er je zur Ruhe, zur Entscheidung, zur That käme. Mathematisch ausgedrückt: die absolute Freiheit wäre die gerade ins Unendliche sich verlängernde Linie, welche niemals Grundlage einer bestimmt ausgeprägten Gestaltung werden kann. Hätte aber die Nothwendigkeit das Uebergewicht, so würde die Centripetalkraft die centrifugale so überwiegen, daß es überhaupt zu keiner Bewegung, keinem Fortschritte kommen könnte, ja es wäre die Existenz des Seins überhaupt in Gefahr auf die abstrakte Idealität eines mathematischen Punktes reducirt, d. h. vernichtet zu werden. — Nur da also, wo das Gleichgewicht jener zwei Potenzen die geschlossene Kreislinie herstellt, ist mit derselben der Grundtypus aller realen, konkreten Gestaltung gegeben, da haben auch Trieb und Wille eine bestimmte Form, einen Leib gewonnen, der fähig ist geboren, ins Leben gesetzt zu werden.

In dieser Form wirkt die Selbstheit auf allen Stufen des Seins, jedoch mit entsprechenden Modifikationen. Wo

nämlich das Sein ein (wesentlich) einfaches, d. h. noch nicht durch den Dualismus heterogener Potenzen in sich zerspaltenes ist, wie beim Stein, bei der Pflanze und bis auf einen gewissen Grad noch beim Thiere, da ist die Positivität eine absolut, ein für allemal fixirte und ebenso hat die Negativität mit dem Momente des Entstehens schon alle andern Möglichkeiten der Willensrichtung für immer abgeschnitten und unabänderlich für das Eine, was durch die Natur des Seins erfordert wird, entschieden. Hier ist also Sein und Wollen auch der Zeit nach identisch, insofern der erste Moment des Seins auch der entscheidende ist für das Wollen der ganzen Seins-Dauer, denn in jenem ersten Moment ist der Wille für die ganze Folgezeit nicht nur determinirt, sondern ideell vollzogen. So wird der Natur jenes Sein-Wollen, welches wir als Norm und Maaß der positiven Freiheit erkannt haben, zugleich ein Gesetz, dem sie nie widerstreben, von dem sie nie abtrünnig werden kann. Auch keine fremde Gewalt vermag sie von jener Richtung ihres Sein-Wollens, das ihr Hort der Freiheit und Despot zu gleicher Zeit ist, abzutreiben. Man kann sie vernichten, aber nie zwingen, etwas anderes zu thun oder zu werden als was sie eben ist, und vermöge dieses Seins von selbst wollen und werden kann.

Wo aber das Sein ein aus heterogenen Substanzen zusammengesetztes ist, da sind mit diesen auch widerstreitende Bedürfnisse gegeben. Hier ist also die positive Seite der Selbstheit eine mannichfaltige, und da, wie gezeigt, die Entscheidung und die That nur so erfolgen kann, daß dem positiven Begehren ein negatives, exklusives entgegenwirkt, welches den That-Willen als geschlossenen Kreis um ein bestimmtes Centrum herum fixirt, so entsteht nun die Frage: welches Element unter den verschiedenen, welche das Sein konstituiren, wird in jedem einzelnen Momente sich als das abschließende und entscheidende Centrum geltend machen? In jedem einzelnen Momente, sagen wir! Denn es ist offenbar, daß, was beim einfachen Sein Resultat der Frage nach dem Sein oder Nichtsein war, also eine ideelle Wahl zwischen dem wirklich gewordenen

und jedem anderen Sein, das möglicher Weise hätte entstehen können, das ist beim zusammengesetzten Sein eine Frage, die nicht nur in demselben Sinne im *ersten*, sondern auch in modificirtem Sinne in *jedem* einzelnen Momente wiederkehrt. Und weil die Beantwortung dieser Frage nicht in ein ideales Dasein zurückfällt, wo sie unbewußt durch eine objektive Macht gelöst wurde, sondern in das reale Dasein, wo das Subjekt selbst, bewußt oder unbewußt sie lösen muß, so ergiebt sich, daß das zusammengesetzte Sein unter das Gesetz eines Kampfes fällt, welcher für das Subjekt in Form einer *Wahl* sich entscheidet, insofern für das Subjekt wählen soviel heißt, als von den streitenden Potenzen einer den Sieg zuerkennen.

Ehe wir aber an die Beantwortung der Frage gehen, nach welchem Gesetze die Entscheidung im Momente der Wahl sich vollzieht, müssen wir erst die Bemerkung voranschicken, daß, welche der streitenden Potenzen auch siege, die Entscheidung jedenfalls zu gleichen Theilen ein Produkt ist von Freiheit und Nothwendigkeit. Das Selbst ist eine Welt voll unendlicher Keime und Kräfte, eine Kugel, welche zwar nur *ein* absolutes d. h. wahres Centrum, aber eine unendliche Möglichkeit von relativen d. h. falschen Mittelpunkten hat, welche eine Mißstellung und Mißbewegung, somit auch die Auflösung und Vernichtung der Kugelgestalt zur Folge haben. Ebenso ist auch, selbst das wahre Centrum vorausgesetzt, eine unendliche Möglichkeit für die Richtung der Axe, mithin für die Lage der Pole gegeben, ja es kann sogar geschehen und geschieht in der That, daß nicht nur zwei, sondern noch mehrere korrespondirende Pole als bestimmende Potenzen sich geltend machen. Die Geschichte ist der Beweis, daß die meisten Menschen ihres rechten Centrums verlustig gegangene Sphären sind. Daher all' die Narrheit und Schlechtigkeit in der Welt. Wie nun Centrum und Axe die Rotation bestimmen, so die Selbstheit das Handeln des Subjektes. Und wie die Bewegung der Kugel um ihre Axe zugleich ein Akt der Freiheit und unbedingtesten Nothwendigkeit ist, so das Wollen des Menschen nach Norm seiner Selbstheit. Und endlich wie nur *ein* Centrum das wahre,

also nur eine durch dieses Centrum gehende Axe Princip der wahrhaft freien Rotation sein kann, so nur das wahre Selbst des Menschen, in welchem er sich Eins weiß mit Gott, zugleich sein wahrer, legitimer Herr und Princip seiner wahren Freiheit. — Und wie ferner derjenige die ganze Kugel und ihre Bewegung in seiner Hand hat, der das Centrum zu bestimmen vermag, so daß dann die Kugel von selbst die durch dieses Centrum normirte Bewegung vollzieht, so hat derjenige die unbedingteste Gewalt über jedes seiende mithin wollende Wesen, der dessen Sein an sich, der Substanz nach zu bedingen vermag, ohne daß jedoch durch solche Gewalt die formelle Freiheit des Subjektes beeinträchtigt wird. Denn wie immer das Sein geartet sein möge, die Bedürfnisse desselben bedingen den That-Willen, und darin besteht, wie gezeigt, die formelle Freiheit, daß keine Schranke den That-Willen hindere, der Forderung der Selbstheit zu genügen. Welches unter allen endlichen Wesen ist causa sui? Welcher Stein, welche Pflanze, welches Thier, welcher Mensch kann etwas anderes sein, als eben das, als das er sich vorfindet? Und welcher Stein kann fliegen, welche Pflanze kann laufen, welches Thier kann denken, und dichten? Haben sie nicht alle einen geschlossenen Kreis natürlicher Anlagen und Kräfte, durch welchen ihr gesammtes Wollen, also auch ihre Freiheit bedingt ist? Kein Philosoph ist im Stande, und wäre er der kühnste und freieste Denker, sich über die Grenzlinie dessen hinaus zu erheben, was ihm durch die Beschaffenheit seiner Natur als Gebiet seines Wollens und Schaffens angewiesen ist. Keiner vermag, es sei denn, daß er nach des Ikarus Schicksal gelüste, in eine Sphäre sich zu versteigen, deren Pforte ihm durch die Natur verschlossen ist. Nur ein Gebiet giebt es, auf dem Jeder das Höchste erreichen kann, weil wir es alle erreichen sollen, das ist das sittliche. Die sittliche Idee ist die Basis der gesammten Weltordnung und das wahre Leben aller seienden Wesen (direkt und indirekt). Welche Hindernisse also auch im einzelnen Falle ihrer Realisirung im Wege stehen mögen, endlich muß sie doch wirklich werden, es sei denn, daß ein Individuum die Vernich-

tung dem Durchdrungensein von der sittlichen Idee vorziehe. Kein Moment, keine Stufe des sittlichen Lebens ist also dem Einzelnen verschlossen, vielmehr sind sie allgemeine Pflicht für Alle. Dennoch liegt auch hier nicht alles im freien Belieben des Individuums. Das Ziel wohl ist so Pflicht als Sehnsucht aller, aber der Weg dazu ist sehr verschieden, je nach Nationalität und Individualität, und deren Grundelemente findet der Mensch vor, theils als Förderungsmittel, theils als Schranken seines sittlichen Strebens. — Vollends aber ist das endliche Sein in allen übrigen Beziehungen seiner leiblichen und geistigen Ausstattung gar nicht frei, weil es ja nicht Urheber sein selbst ist. Welchen Moment giebt es, der zugleich mehr unsrer Einwirkung entzogen und für's ganze Leben entscheidender wäre als der Moment der Empfängniß? — Das ist die Wahrheit dessen, was deterministische Denker wie Romang behauptet haben, daß dem Willen eine ursprünglich fertige Naturanlage zu Grunde liege, deren mitgegebene Bestimmtheiten durch das Wollen nur ausgelegt werden. Allerdings ist es zuzugestehen, daß sämmtliche Naturwesen (also auch der Mensch, sofern er ein solches ist,) diese ihre Natur vorfinden und mit ihr all' die Abhängigkeit, welche die unausbleibliche Folge der Naturbestimmtheit ist. Gegen die Wahrheit dieser Thatsachen hilft kein Sträuben, man muß sie anerkennen, wenn man nicht den Unsinn behaupten will, daß jeder sein eigener Schöpfer sei. Als Naturwesen kann selbst die Persönlichkeit keine höhere Freiheit in Anspruch nehmen als die formelle, d. h. das Recht, zu nichts gezwungen werden zu können, als was die so oder so geartete Natur selbst begehrt. — Ja wir müssen sogar einen Schritt weiter gehen und sagen, daß nicht nur unsere (subjektive) Natur mit allen ihr mitgegebenen Bestimmtheiten Werk des Schöpfers ist, sondern auch die objektive Natur, d. h. die Welt, aus welcher wir die Nahrung für die Bedürfnisse unseres geistigen und leiblichen Seins entnehmen. Und insofern nun der Herr der Natur sowohl die subjektive als die objektive vollständig in seiner Gewalt hat, ist uns nur zwischen diesen beiden Schranken nicht über sie hinaus Freiheit

gelassen. Wir sind als Naturwesen gleichsam eingekeilt zwischen zwei unübersteigliche Mauern: des Begehrens, das wir mitbringen und der Nahrung, die wir suchen und nur in dem Maaße finden, als der, welcher die Lilien auf dem Felde kleidet, und den jungen Raben ihr Futter giebt, sie uns finden läßt. —

Es ist somit klar, daß in der Selbstheit, d. h. in der so oder so gearteten Natur, die wir in uns und an uns vorfinden, Freiheit und Nothwendigkeit eins sind. Und daraus ergiebt sich endlich auch, daß dieselbe Selbstheit, welche wir oben als den unbezwinglichen Hort unsrer Freiheit erkannt haben, zugleich der ebenso feste Kerker und Zwinger unserer Freiheit, das Princip aller Unlust und aller Knechtschaft ist. Aus eben dem Principe, aus welchem resultirt, daß nichts uns zwingen kann, resultirt auch, daß und warum wir überhaupt zu irgend etwas gezwungen werden können. Den Stein, die Pflanze kann man zu nichts zwingen, weil sie überhaupt nur Eines zu wollen und zu leisten fähig, für alles andere, was man etwa von ihnen fordern könnte, absolut stumpf und unempfänglich sind. Aber von dem Augenblicke an, wo Wahl möglich ist, also Grade der Befriedigung vorhanden sind, ist auch Zwang möglich, denn dann kann der Selbstheit das Dilemma gestellt werden, entweder ihr eigenes ursprüngliches Begehren zu befriedigen, aber dann ein diese Befriedigung überbietendes Uebel sich gefallen zu lassen, oder auf jene Befriedigung zu verzichten und mit dem Nicht-Ertragen des gedrohten Uebels als dem höchsten für den Augenblick ihr verstatteten Gute vorlieb zu nehmen. Hierauf beruht, wie gesagt, alle Unlust und alle Knechtschaft irgend welcher Art, die es auf Erden giebt. Denn wenn freilich die Selbstheit mit solcher Energie sich geltend macht, daß sie kein Uebel das Uebergewicht über die Befriedigung durch Behauptung des Selbstgewollten davon tragen läßt, dann ist kein Zwang möglich, und wenn jeder in jedem Momente diese Kraft des Egoismus entwickelte, dann gäbe es keinen Zwang, aber freilich auch keine Zucht und Ordnung auf Erden. Glücklicher Weise ist es in den wenigsten Fällen auch

nur der Mühe werth, jene höchste Energie der Selbstheit aufzubieten; man fühlt sich in der Regel mehr befriedigt dadurch, daß man sich selbst, d. h. das Selbstgewollte aufgiebt, um einen verhältnißmäßig größeren Schmerz sich zu ersparen. Aber es ist offenbar, daß doch wieder nur die Selbstheit es ist, welche die Wahl scheinbar zu Gunsten des Drängers, in der That aber doch nur im eigenen Interesse entscheidet, wenn gleich alle diese Halb- oder negativen Befriedigungen in der Regel ebenso viele Uebel sind.

Gehen wir nun etwas näher ein auf die vielfach diskutirte Frage, nach welchem Gesetze denn im Momente der Wahl die Entscheidung erfolge. Der Indifferentismus oder Indeterminismus läßt bekanntlich das Problem ungelöst. Er überläßt die Entscheidung dem Zufall und negirt dadurch die Freiheit. Der Determinismus in seinen mannichfachen Formen läßt es gar nicht bis zur Wahl kommen, indem er in jedem Momente die Entscheidung nach einer vorausgeordneten Nothwendigkeit erfolgen läßt. Der Prädeterminismus Schellings aber ist eigentlich nur eine Combination jener beiden Standpunkte, indem er den Determinismus für das zeitliche Sein bestehen, den Indifferentismus aber in jener ewigen Urthat wieder auftauchen läßt, von welcher man, abgesehen davon, daß sie eine Hypothese ist und alle geschichtliche Entwicklung aufhebt, nicht begreift, was denn in ihr das entscheidende und bestimmende Moment sei.

Ehe wir nun aber die Beantwortung jener Frage versuchen, wird es nöthig sein, die Frage selbst etwas bestimmter zu fassen. Da nämlich das Subjekt als Monas nur einen That-Willen hat, mithin in jedem Momente nur immer Eines Gesammtthat des Subjektes werden kann, während das Sein-Wollen ein mannichfaltiges und widerstreitendes ist, so fragt es sich: unter welchen Bedingungen vermag eine der streitenden Potenzen sich zum Bestimmungsgrunde des einen die Gesammtthat des Subjektes repräsentirenden That-Willens zu machen? Zur Erläuterung und Bestätigung unserer Fragestellung sei es vergönnt, an die Auseinandersetzung Pauli im

7ten Cap. des Briefes an die Römer zu erinnern. Da unterscheidet der Apostel, wie schon erwähnt, zwischen dem θέλειν einerseits und dem πράσσειν, ποιεῖν oder κατεργάζεσθαι andrerseits. Ersteres ist ihm durchgängig die Thätigkeit seines wahren Ich, des ἔσω ἄνθρωπος v. 22, die Forderung des νόμος τοῦ νοός. Diesem νόμος τοῦ νοός geht aber der νόμος τῆς ἁμαρτίας ἐν τοῖς μέλεσιν parallel, also das Sein-Wollen einer andern Substanz, welche andere Bedürfnisse hat und deren Befriedigung in einer andern Sphäre sucht. Während nämlich jenes wahre Ich, der ἔσω ἄνθρωπος seiner göttlichen Natur nach aus der Sphäre des göttlichen Seins seine Nahrung zieht (συνήδεται τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ), zieht die σάρξ die ihrige aus dem κόσμος, dem Gegenstande der ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός. — Aber immer nur eines von beiden kann in jedem Momente sein Sein-Wollen zum That-Wollen mithin zur That der Persönlichkeit machen. Nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will, thue Ich. — Was ist es nun also, das den Willen einer der zwei streitenden Potenzen zur Gesammtthat des Ich erhebt?

Wir glauben, daß in dem von uns über die Selbstheit bemerkten der Schlüssel des Räthsels liegt. Sie ist die souveräne Macht, welcher der That-Wille ausschließlich und unbedingt gehorcht, indem er alles vollzieht, was in jedem einzelnen Momente das Gesammt-Wohlsein des Subjektes entweder wirklich bedingt oder zu bedingen scheint. Hiebei ist vorausgesetzt, daß nicht nur alles Thun der Natur, sondern auch das des Geistes, mithin die Bethätigung auch der höchsten Sittlichkeit unter den Begriff der Selbstheit fällt. Denn gerade die sittlich erhabensten Handlungen sind Akte des wahren Selbst, dessen Sein göttlicher Natur, dessen Sein-Wollen deßhalb mit dem Willen Gottes absolut conform ist. Es versteht sich übrigens von selbst, daß hier nur von wirklich subjektiven Thaten, nicht von solchen Bethätigungen oder Urtheilen die Rede sein kann, welche rein objektiver Natur sind, d. h. welche zu dem Wohl oder Wehe des Subjektes in gar keiner Beziehung stehen. Wo nun aber eine That des Subjekts und

zwar in Form einer Wahl sich vollziehen soll, da kann letztere auf einen relativen oder einen absoluten Gegensatz sich beziehen. Wo das erstere der Fall ist, handelt es sich nicht darum, welche von zwei feindlichen Potenzen ihr Sein, mithin ihre Selbstheit als die des Ganzen geltend zu machen oder sich mit dem Subjekte als Ganzen zu identificiren das Recht hat, sondern da handelt es sich lediglich um einen Conflikt innerhalb desselben Genus, mithin um einen bloßen Grad- oder Form-Unterschied, um verschiedene Mittel zu demselben Zwecke. Dies findet Statt wenn z. B. zwischen zwei gleich sittlichen oder gleich unsittlichen oder sittlich gleich indifferenten Handlungsweisen gewählt werden soll. In solchen Fällen ist die Hauptfrage, das Ob immer schon entschieden, es handelt sich nur noch um das Wie?, und dies ist dann lediglich Sache des Verstandes und der Einsicht in die Natur der Dinge und ihre Fähigkeit der Selbstheit zu dienen. Hier bewährt sich auch vorzugsweise das alte Sprüchwort: Wahl macht Qual. Denn je gleichartiger die Objekte, desto schwerer die Wahl, denn desto schärferer Einsicht in die unterscheidenden Merkmale der Dinge und in ihr Verhältniß zu den Anforderungen der Selbstheit bedarf es, welch' letztere dann oft durch Schuld ihrer Diener, des Verstandes und der Urtheilskraft zu kurz kommt. — Wo aber die Wahl auf den absoluten Gegensatz (denn es giebt nur einen), d. h. auf Gut und Bös sich bezieht, da entsteht die große und schwere Frage: welcher von den zwei Gegensätzen, Geist oder Fleisch hat das Recht sich als das Ganze, als die Persönlichkeit zu geriren, mithin sein Bedürfniß, sein Sein-Wollen durch den That-Willen, der immer nur Eines in jedem Momente exequiren kann, als das Bedürfniß, das Sein-Wollen des Ganzen durchzusetzen? Hierauf ist die Antwort: welches Sein überhaupt und dauernd oder im bestimmten Momente das lebenskräftigere ist. Je mehr nämlich ein Sein dem Zustande des Nicht-Seins, also dem Tode (dem Absterben) sich nähert, desto schwächer wird sein Wollen, je mehr aber ein Sein der höchsten Stufe seiner Lebenskraft zueilt, desto intensiver wird es und desto energischer äußert sich sein Wollen,

denn Sein und Wollen vermöge ihrer Einheit steigen und fallen in gleicher Proportion. — Je nachdem nun also das Fleisch oder der Geist im bestimmten Momente an Lebenskraft und Intensität des Seins und Wollens überwiegt, wird eins von beiden den Sieg davon tragen, die Wahl entscheiden und den That-Willen bestimmen. Es wird dies freilich nicht thun ohne einen Protest von Seiten des Unterliegenden, den der Geist im Gewissen, das Fleisch aber in der Form des Mißbehagens oder der Unlust erheben wird. „Ich habe Wohlgefallen, sagt Paulus, am Gesetze Gottes nach dem inwendigen Menschen, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Innern widerstreitet und mich gefangen nimmt unter dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern ist. Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?"

Hier ist der Punkt, wo zugleich auf's deutlichste hervortritt, in wiefern die Freiheit, von der wir bisher geredet haben, eine lediglich formelle und also auch keineswegs die höchste ist. Denken wir uns einen Menschen in dem Momente, wo die Versuchung zu irgend einem Laster ihm nahe tritt. Wenn in diesem Momente die Organe des Genusses in relativ höherer Stimmung oder Erregung sich befinden als die des entsprechenden Guten, so werden jene so laut und ungestüm ihre Befriedigung fordern, daß in dem Augenblicke das Wohlbefinden der ganzen Persönlichkeit von der Erfüllung ihres Begehrens abzuhängen scheint. Es wird dann gehen, wie der Apostel sagt: „was ich hasse, das thue ich. Nun thue aber ich dasselbe nicht, sondern die Sünde, die in mir wohnet." — Und wenn durch fortgesetzte Uebung im Laster die Organe desselben immer mehr sich entwickeln und ausbilden und durch die reichlich zugeführte Nahrung immer lebenskräftiger werden, so werden sie eine nicht blos momentane, sondern dauernde Herrschaft erlangen. — Nun handelt ein solcher Mensch in allen Momenten dieses seines Sündendienstes insofern frei, als kein fremder Wille den seinen bedingt, sondern seine eigene Selbstheit, resp. das Wollen einer Sphäre seines eigenen Seins die Aeußerungen

seines That-Willens vorschreibt. — Aber wir nennen mit Recht einen solchen Menschen einen Sklaven seiner Lüste, er selbst seufzt vielleicht wie Paulus unter dem Joche des *νόμος τῆς ἁμαρτίας*. So ist also offenbar, daß die Selbstheit abstrakt genommen lediglich Form und Maaß der Freiheit bestimmt. Die Freiheit im höchsten Sinne wird zwar nicht außerhalb der Selbstheit liegen, aber doch nur innerhalb der wahren, der ursprünglichen, der idealen, des *ἔσω ἄνθρωπος*, innerhalb jenes Ich, das der Apostel meint, wenn er sagt: „was ich nicht will, das thue ich."

So hätten wir nun gezeigt, wie im Innern des Subjektes ein freier Willensakt zu Stande kommt, wir haben das den Willen von Innen her determinirende, die subjektive Freiheit betrachtet. Wir haben gesehen, daß zwischen Selbstheit und That-Willen keine Schranke denkbar und daß die Selbstheit an sich die souveräne, durch nichts zu beugende Macht und der unbezwingbare Hort der Freiheit ist. Nur äußere Schranken sind im Stande den Vollzug des That-Willens zu hindern. Inwiefern trotz der äußern Schranken die Freiheit dennoch bestehen kann, wird erst dann erörtert werden können, wenn wir das ganze Gebiet der subjektiven Freiheit werden kennen gelernt haben und zu der Frage nach ihrer Bethätigung in den objektiven Weltverhältnissen, in der Geschichte, gekommen sein werden.

Die subjektive Freiheit wurzelt aber in der Selbstheit nur sofern diese, wie gezeigt, Maaß und Norm der Freiheit, nicht sofern dieselbe das erzeugende Princip der Freiheit ist. Die Selbstheit ist nur das Kriterium, nicht die Quelle der Freiheit. Ob ich frei bin oder nicht, kann ich daran merken, ob das Begehren meiner Selbstheit Befriedigung findet oder nicht; meine Selbstheit aber ist nicht im Stande mich frei zu machen. Was ist nun das, was uns frei macht, was ist das materiale Princip der Freiheit, oder was ist die Freiheit im substantiellen Sinne? —

b) Das materiale Princip der Freiheit.

Folgen wir der Stufenleiter der seienden Wesen! Wir haben von der Freiheit des Steins gesprochen. Es ist aber offenbar, daß ihm nur jene formelle Freiheit zukommt, welche der Gegensatz ist zu einer das Sein absolut hemmenden oder aufhebenden Schranke. Indessen würde das Sein des Steines ein bloß zufälliges, vorübergehendes sein, wenn er nicht ein gutes Recht zu existiren hätte. Dieses Recht hat er, weil er nothwendig ist. Im Welt-Organismus muß es auch Steine geben. So ist auch der Stein Träger einer Idee, denn alle nothwendigen Glieder des Weltganzen sind nur die Organe der großen Weltidee. Die Idee aber ist Geist. Sofern also auch dem Steine Freiheit zukommt, geschieht dies kraft seines organischen Zusammenhangs mit dem die Welt tragenden und belebenden Geiste.

Sprechen wir gleich hier aus, was sich, wenn der Ausdruck an solcher Stelle erlaubt ist, doch nicht länger verbergen läßt: das materiale Princip der Freiheit ist der Geist. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit, sagt Paulus 2. Cor. 3, 17, indem er damit die christliche Freiheit meint. So gewiß dem also ist, muß auch wahr sein: wo Geist ist, da ist Freiheit. Und ebenso das umgekehrte: wo Freiheit ist, da ist Geist. —

Wenn nun der Geist Freiheit wirkt schon da, wo er nur die Form bedingt, wie beim Steine, wie viel mehr da, wo er der Substanz selber inwohnt! Dies thut er schon bei der Pflanze. Die Pflanze lebt; sie ist ein lebendiger Organismus, sie wächst, sie entfaltet, sie bewegt sich. Die schlummernden Keime geistiger Substanz, welche in der Einheit mit der Materie ihre Seele, die Pflanzenseele ausmachen, sind es, welche jene relative Bewegungsfähigkeit und damit den ersten, untersten Grad der substantiellen Freiheit bedingen. Gehen wir nun einen Schritt weiter zum Thiere, so steigt in demselben Maaße als der Geist in reicherer Evolution sich vorfindet auch die Freiheit. Das Thier ist nicht mehr wie die

Pflanze durch die Wurzel an den Boden gefesselt, es hat die Fähigkeit der willkührlichen Bewegung, willkührlich in dem Sinn genommen, daß es zwar ein Höheres im Verhältniß zur starren Gebundenheit, ein Untergeordnetes aber im Verhältniß zur bewußten Thätigkeit bezeichnet. Willkühr in diesem Sinne ist aber eine Vorstufe des Willens. Wenn Beck sagt*), Freiheit als Grundtypus des menschlichen Lebens dürfe nicht blos in den Willen gelegt werden, sondern umfasse wieder die Elemente des geistigen Lebens, Sinn und Trieb, so hat er Recht, wenn dies heißen soll, daß Sinn und Trieb nur Formen des Willens auf niederer Stufe sind. Sie sind das Naturwollen; bei den Thieren ist ein Analogon des Willens als Vorstufe eben in der Gestalt des Triebes vorhanden. Dieses Naturwollen ist in dem Maaße ein Funke geistiger Substanz, als es eine der reinen Geistesthätigkeit des Willens verwandte Erscheinung ist.

Haben wir nun in der unwillkührlichen Bewegung der Pflanze den ersten Dämmerschein, in der willkührlichen Bewegung des Thieres den ersten weissagenden Lichtstrahl der Freiheit erkannt, so tritt uns im Willen des persönlichen Geistes die Sonne der Freiheit in ihrem vollen Glanze entgegen. Denn so sehr ist die Freiheit dem Willen eigen, daß ein unfreier Wille, wenngleich er noch formell die Funktionen des Willens verrichtet, doch eigentlich kein Wille mehr ist. So ist also extensiv das Gebiet des Willens immer auch das der Freiheit; wo der Wille seine Schranke findet, findet sie auch die Freiheit. Aber auch intensiv entspricht die Qualität des Willens der der Freiheit. Das Freiheitsbewußtsein wird sich in dem Maaße geltend machen als Willensstärke vorhanden ist, und deßhalb sind beide zu jeder Zeit Symptome gesunder Manneskraft.

Wodurch unterscheidet sich nun aber der Wille des persönlichen Geistes von dem bloßen Naturwollen der Pflanze und des Thieres? Und was macht den ersteren in so viel höherem Grade zum Sitze der Freiheit? Nichts anderes als das Be-

*) Propädeut. Entwicklung der christlichen Lehr-Wissenschaft S. 82.

wußtsein. Denn das Naturwollen wird lediglich durch den blinden Trieb oder Instinkt, der Wille wird durch das Bewußtsein bestimmt.

Das Bewußtsein unterscheidet sich von allem andern Sein dadurch, daß es zur Objektivität die Subjektivität hinzufügt, d. h. daß es nicht nur objektives Sein, sondern auch Wissen um das Sein ist. Aber dieses Wissen ist wiederum nicht ein lediglich objektives, historisches, passives, sondern es ist subjektiv in dem Sinne, daß das bewußte Subjekt das Objekt nicht außer sich, sondern in sich, mithin sich selbst als einen Mittelpunkt alles Seins, von welchem aus alles Seiende sich als nothwendig, als gegeben, als begründet darstellt, erkennt. Jedes Bewußtsein ist also formell betrachtet ein Welt-Centrum; substantiell kann es nichts anderes sein als Geist, weil diesem allein das Wissen zukommt. Der Geist also in der Form des alles Seiende in sich selbst reflektirenden Bewußtseins ist das Ich, das Selbst, von dem wir sprechen, ist Persönlichkeit. Wo aber ein Centrum ist, da muß nothwendig auch eine Peripherie sein: mit Centrum und Peripherie ist aber ferner das Princip der Organisation gegeben. Und so ist denn wirklich jede Person ein Organismus, ein die Welt nicht nur ideell, sondern auch reell reflektirender Mikrokosmus, der zwischen Centrum und Peripherie, d. h. zwischen Geist und Leib die ganze geordnete Stufenfolge der Elemente des Seins repräsentirt.

Das Bewußtsein ist die Thätigkeit des wissenden Geistes. Es ist aber eine Thätigkeit, die selbst nur das Resultat einer anderen sein kann, denn Wissen und Bewußtsein bezeichnen ja ein Gewordenes, Fertiges, ein erreichtes Ziel, nicht ein Trachten darnach. Deßhalb setzt das Bewußtsein eine Thätigkeit voraus, durch welche der Geist zu diesem Ziele gelangt, und diese Thätigkeit ist das Denken. Das Denken nun betrachtet und prüft die Natur der Dinge an sich, aber erst wenn es für jedes Einzelne den Punkt gefunden hat, durch den dasselbe im Ich wurzelt, also dem Ich als ein Angehöriges, Verwandtes erscheint, — erst dann ist es Bewußtsein geworden. Was also die Basis aller Denkthätigkeit bilden muß, das ist das

Erkennen des eigenen Ich, das Selbstbewußtsein. Wie kann der Geist die Objekte, Welt und Gott im Spiegel seines Ich erkennen, wenn er nicht dieses Ich selbst, das Subjekt, erkannt hat, also seiner selbst bewußt geworden ist? Wie kann aber das Ich zum Bewußtsein seiner selbst gelangen, wenn irgend eine Schranke zwischen das Denken und Sein des Subjektes tritt, also dasselbe hindert sich selbst Objekt zu werden? Und endlich, wo ist denn eine solche innere Schranke principiell unmöglich, als da, wo der höchste Gipfel der Macht vorhanden, wo also keine Uebermacht irgend welcher Art als Hinderniß für die Selbsterfassung des Subjektes zu fürchten ist? Jenen höchsten Gipfel der Macht nimmt nur der persönliche Geist ein, der höchstes Wesen, Elohim ist nach Gen. 1, 26. 2, 7. In der Natur des persönlichen Geistes also, als des höchsten Wesens ist die Freiheit begründet; die Souveränität des Geistes ist das Princip der substantiellen Freiheit.

Indem wir den Geist als höchstes Wesen, als Elohim bezeichneten, haben wir schon auf den Gegensatz, der innerhalb dieses Begriffes statt findet, sowie auf die Vermittlung des Gegensatzes hingewiesen. Der persönliche selbstbewußte Geist existirt als endlicher oder kreatürlicher, er existirt aber auch als unendlicher, absoluter Geist. Es ist hier nicht der Ort, das Verhältniß beider zu einander nach allen Seiten hin zu erörtern. Wir haben es hier blos mit dem Begriffe der Freiheit zu thun, und da fragt es sich nun: wie kann jene von uns so eben gegebene Definition des Geistes, des höchsten Wesens und somit substantiellen Principes der Freiheit auf den kreatürlichen Geist angewendet werden, da derselbe doch den absoluten Geist als übermächtige und deßhalb seine Freiheit fort und fort bedrohende Potenz über sich hat?

Allerdings ist nur der absolute Geist der absolut freie, das ewige, durch nichts bedingte, alles bedingende, lebendige persönliche Urprincip der Freiheit, und der endliche Geist ist nur relativ frei; wie sein Wesen nur einer bedingten, abhängigen Existenz sich rühmen kann, so kann dieses Wesen

auch nur Princip einer bedingten, abhängigen Freiheit sein. Dieser Ausdruck involvirt eine Contradictio in adjecto, bezeichnet aber nichtsdestoweniger das Verhältniß ganz richtig. Der endliche Geist ist als solcher wirklich frei und unfrei zugleich. Er ist nämlich ideell unfrei, sofern die abstrakte Möglichkeit ihn aufzuheben, zu absorbiren, alle seine Thätigkeiten und Perceptionen zu beschränken in jedem Momente in der Macht des absoluten Geistes steht. Aber reell ist der endliche Geist doch frei, weil der absolute Geist das, was er kann, nicht wirklich thut. Darauf kann man nun freilich einwenden, daß dann die Freiheit des endlichen Geistes nur eine zufällige ist. Aber was den absoluten Geist hindert, die Freiheit des endlichen zu kassiren, ist nicht ein äußerer, zufälliger Umstand, ist nicht Laune oder Willkühr, sondern das ist eine im Wesen des absoluten Geistes selbst begründete Nothwendigkeit. Es ist die Liebe Gottes, welche die Freiheit des endlichen Geistes garantirt, und zwar die Liebe Gottes zu sich selbst und zur Kreatur. — Gottes Liebe und Selbstliebe stehen in ewiger Wechselwirkung. Seine Selbstliebe, d. h. sein eigenes Wesen, welches ein ihm konformes Wollen involvirt, hat ihn bestimmt, Wesen ins Dasein zu rufen, die fähig wären, Gegenstände seiner Liebe zu sein. Beruht aber diese Fähigkeit nicht auf der Wesensgleichheit, der Verwandtschaft mit Gott? Oder kann ein Wesen, das ihm fremd, das heterogener Natur ist, je Gegenstand seiner Liebe sein? Wird nicht im Gegentheil das Maaß der Verwandtschaft mit Gott den Maaßstab für seine Liebe abgeben? — Also erfordert es Gottes Selbstliebe, daß der endliche Geist ihm verwandt, ihm gleich sei. Deßwegen nennt die Schrift jene tausendmal tausend seeliger Geister, welche ihm dienen, בְּנֵי אֱלֹהִים, weil sie Abbilder seines geistigen Wesens in kreatürlicher Proportion sind. Und nach demselben Typus sind in fortgesetzter Verjüngung die Menschen geschaffen. Dies ist die große Familie der Gotteskinder, der Personen, welchen Geist, Selbstbewußtsein, Freiheit als wesentliche Vorzüge zukommen. Nur als solche können sie Gefäße der göttlichen Liebe sein, können sie die Fülle

seines Wesens in sich aufnehmen, können sie zu persönlicher Lebensgemeinschaft mit ihm sich zusammenschließen. Nur als Freie vermögen sie aber auch die Ehre Gottes in's Licht zu stellen, denn über Unfreie herrschen ist nicht schwer. Fehlte der Weltschöpfung das Princip der Freiheit, so wäre es Gott unmöglich, die ganze Herrlichkeit seiner Liebe, seiner Weisheit, seiner Macht an ihr zu entfalten. Um sein selbst willen hat also Gott auch den endlichen Geist mit Bewußtsein und Freiheit ausgerüstet, und dies ist die Garantie, welche diese Grundbedingungen persönlichen Lebens uns verbürgt. Gott müßte aufhören, er selbst zu sein, sollten diese Grundfesten des persönlichen Daseins jemals wanken. —

Auf diesem göttlichen Ursprung des Geistes beruht auch das Recht und die Fähigkeit desselben, sich selbst als Analyse und nicht blos als Synthese der Idee zu betrachten, d. h. sein Ich als relatives Centrum und Quelle der Wahrheit zu wissen, mithin nicht blos passiv und unfrei die Erkenntniß nur zu percipiren, sondern aktiv und frei sie aus sich selbst zu schöpfen, oder die mitgetheilte nur insoweit zu acceptiren, als dieselbe ihre Anknüpfungspunkte im Innern des Geistes wirklich findet. In diesem Sinne ist die Freiheit des Selbstbewußtseins eins mit der Wahrheit. Wie Gott das absolute, so ist der endliche Geist, sein kreatürliches Ebenbild, relatives Princip der Wahrheit. Jede Person ist als solche, wie schon bemerkt, ein Weltcentrum, in welchem sich das All spiegelt. Deßhalb ist in jedem persönlichen Subjekte die ganze Wahrheit als Potenz, als Keim, als Saamenkorn vorhanden. Das vollendete, freie Selbstbewußtsein ist also nicht nur eins mit der vollendeten Wahrheitserkenntniß, sondern es ist letztere auch gar nicht anders möglich als durch Vermittlung des ersteren. Beruhte unsere Erkenntniß lediglich auf Offenbarung, so würden wir die Wahrheit nur als geliehenes oder geschenktes Gut, nicht als Eigenthum, folglich als einen zufälligen, nicht als einen nothwendigen und unentreißbaren Besitz in uns aufgenommen haben. Gott würde dann unsere Freiheit, unser adeliges Vorrecht, das wir als seine Ebenbilder, als Personen haben, nicht

respektirt, er würde in uns sich selbst mißachtet haben. Denn er würde uns dann, obgleich er uns als Personen zu Seinesgleichen gemacht, doch nicht wie Seinesgleichen behandeln. Wenn sich also die rationalisirenden Richtungen jeglicher Art von jeher gegen die absolute Offenbarungs- und Inspirations-Theorie gesträubt haben, so liegt diesem Widerstande eine relative Berechtigung zu Grunde, sofern derselbe nämlich ausgeht von dem Bewußtsein der Freiheit des Geistes. Man hat orthodoxer Seits gefehlt, wenn man den Menschen Gott gegenüber nur als indifferente tabula rasa oder gar als Gefäß des Zorns darstellte, das nur von einer Seite her, nämlich durch Mittheilung von oben mit Erkenntniß der Wahrheit erfüllt werden könne. Dies ist nur richtig, wenn man es so versteht, daß der Mensch nicht ohne die Offenbarung rein von sich aus die Wahrheit zu erkennen vermöge, weil ohne die belebende Wärme dieser von außen her wirkenden Sonne die schlummernden Keime des Innern nie erwachen würden. Es ist aber falsch, wenn man alle Freiheit und Aktivität auf Seite des Menschen negirt, und ihm lediglich die Rolle passiv receptiven Verhaltens zuschreiben will. Denn dadurch wird die göttliche Offenbarung zu einer mechanischen, gewaltsamen Operation herabgewürdigt, durch welche Gott ebenso wenig geehrt, als der Mensch durch sie entehrt wird. Wir sind wirklich als Personen so organisirt, daß wir uns nur durch eine solche Erkenntniß absolut befriedigt fühlen können, die wir im Spiegel unsers Selbstbewußtseins schöpfen, die wir also in unserem eigenen Ich begründet finden. Jede andere Erkenntniß wird uns ein äußerlich anhaftendes, fremdes Gut bleiben. — Freilich reden wir hier nur vom idealen Selbstbewußtsein, wie es ursprünglich war und wie es dereinst wieder sein wird. In der Mitte liegt die Trübung des Selbstbewußtseins und der Verlust unsrer Freiheit durch die Sünde. Wie durch die Erlösung das wahre Selbst, und in ihm die wahre Freiheit und Macht des Selbstbewußtseins hergestellt, zugleich aber auch zu einer höheren Stufe emporgehoben wird, — dies zu untersuchen gehört nicht hieher. Es werden diese Andeutungen genügen, um dem

Mißverständniß zu wehren, als sei unsere Ansicht identisch mit jener, nach welcher „alle Dinge nur Gebilde des Ich sind, selbst die sogenannte moralische Weltordnung durch das Ich gesetzt ist."

Wie aber das Selbstbewußtsein als die erste Stufe der substantiellen Freiheit erscheint, sofern durch dasselbe jede Schranke negirt wird, welche dem Subjekt wehren könnte, sich nach Innen zu vertiefen und sich selbst im Innersten zu erfassen, so bedingt es auch die zweite, sofern zum Selbst nicht blos das Centrum der Persönlichkeit, sondern auch die Peripherie, mithin der ganze Organismus der Persönlichkeit gehört. Die substantielle Freiheit hat also als zweite Stufe die Macht des Selbstbewußtseins nach außen über den ganzen Organismus der Persönlichkeit, so daß kein Theil derselben durch eine Schranke irgend welcher Art dem Bewußtsein entzogen wird. Daraus folgt, daß jede Lebensäußerung des Subjekts nur dann eine freie ist, wenn sie durch das Selbstbewußtsein vermittelt ist. Der Leib, das Gefühl, können sich innerhalb ihrer Sphäre je zuweilen selbständig bewegen und freie Akte unabhängig vom Bewußtsein vollziehen. Das sind aber nicht Thaten der Persönlichkeit und von deren Standpunkte aus angesehen nicht Akte der Freiheit. Denn was die Persönlichkeit nicht mit Bewußtsein gethan hat, ist keine freie That. Bewegungen des Leibes, die nicht vom Centralorgane aus bestimmt und geleitet sind, sind unwillkührliche, unfreie; Gefühlserregungen, welche das Selbstbewußtsein nicht in sich aufgenommen und sanktionirt hat, sind rein passive Zustände. Der Wille, die exekutive Behörde im Organismus der Persönlichkeit und die Sphäre, auf welcher sich die Freiheit vorzugsweise bethätigt, ist an sich in gewissem Sinne das Unfreiste im Menschen, denn er handelt nur, wenn er von irgend einem der Faktoren des persönlichen Organismus angeregt wird. Wird nun der Wille von irgend einer der niedern Sphären wie Sinnlichkeit oder Gefühl unmittelbar bestimmt, so ist sein Thun zwar insofern ein freies, als der Impuls dazu nicht von dem Gebiete einer fremden, sondern der eigenen Persönlichkeit ausgegangen ist; aber es ist ein unfreies, sofern es stattgefunden hat mit Umgehung des Centralorgans,

welches allein im Namen der Persönlichekit zu handeln, folglich allein alle Akte als wahrhaft persönliche, freie, weil mit Bewußtsein geschehene, zu konstatiren vermag. Nur die durch das Bewußtsein vermittelte Anregung des Willens nennen wir Selbstbestimmung, weil nur so das centrale Selbst als das bestimmende erscheint. —

Ueberblicken wir so den Organismus der Persönlichkeit, so lernen wir zugleich den Organismus der Freiheit kennen. Die Freiheit des persönlichen Subjektes erscheint nämlich als ein gegliedertes System von Freiheiten, indem die Freiheit des Ganzen auf der Freiheit der einzelnen Glieder beruht. Und hier tritt zugleich ins klarste Licht, wie Freiheit keineswegs eins ist mit Willkühr, Schrankenlosigkeit, sondern im Gegentheil mit Gesetz und Ordnung, also auch wie die rechte Freiheit gerade in der rechten Unterordnung, im Gehorsam, im Dienen besteht.

Alle den Organismus der Persönlichkeit konstituirenden Faktoren haben ein gemeinsames Ziel: die Wohlfahrt, das Heil, die Seeligkeit des Ganzen. Jedes Glied wirkt dazu mit an seinem Theil und participirt am Gewinne in dem Maaße, als es seiner Schuldigkeit genügt hat. Wie nun, wenn ein Glied sich isoliren und nach eigenem Belieben ein selbstgestecktes Ziel verfolgen wollte? Wäre das eine Bethätigung des rechten Freiheitsbewußtseins? Nimmermehr, wie der Erfolg zeigen müßte. Denn nicht nur würde ein solches Glied eine unberechtigte hemmende Schranke für die Uebrigen, es würde auch selbst dieselben als solche empfinden und das Ende wäre Unseeligkeit für das Ganze, welche immer auch Vernichtung der Freiheit in sich schließt. Und es verhält sich nicht etwa nur so, daß die niedern Sphären nicht über die höhern sich erheben dürfen, auch die höheren dürfen ihre Herrschaft nicht bis zur Beeinträchtigung der niederen ausdehnen. Also beruht die Freiheit des Ganzen und jedes einzelnen Gliedes darauf, daß jedes die ihm durch seine Mit-Glieder nach Maaßgabe der gemeinsamen Aufgabe gesteckten Grenzen respektire und nur innerhalb derselben jede seine pflichtgemäße Thätigkeit hemmende illegitime Schranke überwinde.

Der Begriff des Organischen ist aber für die Idee der Freiheit nicht nur im formalen, sondern auch im materialen Sinne bedeutsam. Wir haben gesehen, daß der Geist das Centrum der Persönlichkeit repräsentirt. Es giebt aber kein Centrum ohne Peripherie. Die Peripherie nun, welche jenem Centrum entspricht, ist die Natur, und, wie wir es bereits angedeutet haben: Centrum und Peripherie sind das Princip aller Organisation, Geist und Natur sind die Faktoren des organischen Lebens. Nicht so, daß der Geist in äußerlicher, lediglich gestalt-bildender Weise mit der Natur eins wird, wie dies im Steine, im Kunstwerke der Fall ist, sondern so, daß beide sich substantiell durchdringen. Wo einerseits der Geist in der Natur das Maaß und die Schranke seiner Idealität, die Natur hingegen im Geiste das ideale Princip ihrer Materialität gefunden hat, da ist organisches Dasein, da ist Leben. Wie nun der Geist überhaupt ohne die Natur nur ein einseitiges, schlecht unendliches Dasein führen würde, so kann er auch nur in der organischen Einheit mit der Natur Princip der wahren Freiheit sein. Natur und Freiheit sind also in gewisser Beziehung Gegensätze, in anderer Beziehung sind sie eins. Sofern nämlich Natur ein dem Geist entgegengesetztes Genus bezeichnet, steht sie auch der Freiheit gegensätzlich gegenüber, sofern sie aber nur eine Species des Geisteslebens von der andern unterscheidet, ist sie eins mit der Freiheit. Die Natur an sich im Gegensatz zum Geiste ist bewußtlose, deßhalb unfreie Materie; ihr ist die Gebundenheit, die Starrheit, die Bewegungslosigkeit eigen. Aber die Natur ist nicht nur der Gegensatz, sie ist auch der Genosse und zugleich das Correktiv des Geistes, das ihm unentbehrliche Gegengewicht gegen die schlecht unendliche Idealität, welcher er als seinem Extrem anheim zu fallen in Gefahr ist. Denn wo der Geist im absoluten Gegensatz zur Natur sich geltend machen will, sei es, daß er als abstraktes Denken phantastische Ideale producirt, sei es, daß er als abstrakter Wille durch Mißbrauch seiner Souveränität willkührliche Schöpfungen aus Nichts versucht, da ist er weder selbst wahrhaft frei (Willkühr ist ja impotentia

sui, ist Zufall und Laune), noch haben seine Produkte ein gesundes, lebenskräftiges Dasein. Man kann von ihnen nicht sagen, daß sie von selbst, organisch geworden seien; es sind Kunstprodukte im schlechten Sinne; ihr Dasein ist ein zufälliges, gemachtes, ist Lüge und trügerischer Schein. So erscheint also der Geist, obwohl an sich Princip der Freiheit, doch selbst als unfrei, wenn er wie ein Centrum ohne Peripherie, wie ein Inhalt ohne Form einer vagen, schlechten Unendlichkeit überlassen ist. Die Natur hingegen, obwohl in ihrer Geistlosigkeit recht eigentlich das Princip der Unfreiheit, ist doch wieder für den Geist selbst Bedingung der wahren Freiheit, sofern sie nämlich Bedingung und Basis des organischen Lebens ist. Also nur wo der Geist in und mit der Natur thätig ist, wo sie beide wie Vater und Mutter zeugend und gebärend sich verhalten, da kommen Produkte zu Tage, von welchen man sagen kann, daß sie geworden, nicht gemacht sind. In diesem Sinne sind frei und natürlich synonyme Begriffe.

Wenn wir nun organische Gestaltung als eine Form der Freiheit im Gegensatze zur Unfreiheit des Kunstproduktes im schlechten Sinne erkannt haben, so zeigt sich hier abermals, wie wesentlich der Begriff der Schranke für die wahre Freiheit ist. Nicht einmal der Urquell und principielle Träger der Freiheit der Geist vermag dieselbe zu bewahren, er versinkt in das gespenstische Wesen einer flatterhaften Idealität, er treibt Willkühr und mißbraucht seine Schöpfermacht, wenn ihm nicht Maaß und Schranke gesetzt wird durch die Materie, die ihn nöthigt, dem Gesetze des successiven Werdens, der Entwicklung sich zu unterwerfen. — In der Natur also findet die substantielle Freiheit, welche im Geiste ihr ideales Princip hat, ihr reelles, konkretes Leben, sowie ihre formgebende Peripherie und maaßvolle Beschränkung, und es stellt sich heraus, daß nicht das Centrum allein, sondern der ganze geschlossene Kreis des persönlichen Lebens das Gebiet und die Heimath der substantiellen Freiheit ist.

Hiemit hätten wir nun die Freiheit als wesentliches Moment im Organismus der Persönlichkeit, also die subjektive

Freiheit erkannt. Wir könnten auch sagen, daß wir durch die bisherige Auseinandersetzung die Physiologie der Freiheit kennen gelernt haben. Aber die Freiheit bethätigt sich auch nach außen; es kommt das freie Subjekt in Conflikt mit Objekten überhaupt, welche seiner Aktion einen irgendwie gearteten Widerstand entgegensetzen, insbesondere aber mit seinesgleichen, d. h. mit Subjekten, denen die Freiheit in gleichem Maaße zukommt, so daß also dann Freiheit gegen Freiheit, Axiom gegen Axiom in die Schranken tritt. Dieser Conflikt findet statt in zwiefacher Abstufung: erstens zwischen dem Ursubjekte und den endlichen Subjekten, zweitens zwischen den letzteren unter einander. — In beiden Beziehungen ist nun die Freiheit nicht nur nicht bedroht, sie bildet vielmehr das Grundgesetz des gesammten Gottesreiches, d. h. des Naturreiches und des Reiches Gottes insbesondere.

---

2. Die objektive Freiheit oder die Freiheit als Reichsgrundgesetz.

1. Die Freiheit als Grundgesetz des Naturreiches.

Der Herr hat seinen Stuhl im Himmel bereitet, und sein Reich herrschet über Alles (Ps. 103, 19). Himmel und Erde sind Dein; Du hast gegründet den Erdboden und was darinnen ist (Ps. 89, 12). Das Reich Gottes im weiteren Sinne umfasset die Totalität alles Seienden. Alles kreatürliche Sein ist von ihm ausgegangen. So besteht die Kreatur zwar außer ihm, aber doch in ihm (Col. 1, 17. Hebr. 1, 3). Diese Einheit ist nicht die höchste; vielmehr ist Ziel der Erlösung, die Kreatur zu Gott zurückzuführen, und so die Einheit auf höherer Potenz herzustellen. — Das Sein der Welt und der durch die Schöpfung begründeten Stufe der Einheit, nennen wir das Naturreich Gottes, weil in dieser Sphäre das Gesetz der Naturfreiheit, d. h. der organischen Selbstentfaltung aller durch die Schöpfung einmal gesetzten Naturkräfte herr-

schendes Princip ist. — Dieses Princip ist im Wesen der Liebe nothwendig begründet: Gott würde weder die Kreatur noch sich selbst ehren, mithin weder lieben noch geliebt zu werden verdienen, wenn er das Naturleben nicht auf das Princip der Freiheit gegründet hätte. Aber es entsteht nun das Problem: wie einerseits Gott als absolute Causalität seinen Willen absolut geltend machen und doch dem freien Willen der Naturwesen sich gleichsam preisgeben kann, und wie andrerseits die Kreaturen ihrer Freiheit brauchen und doch dabei bewußt oder unbewußt Werkzeuge des göttlichen Willens sein können, — mit andern Worten: wie die Freiheit der zwei sich gegenüberstehenden Theile, Gottes und der Welt, zugleich bestehen könne, da doch die Freiheit Gottes die der Welt und umgekehrt aufzuheben scheine?

Diese Schwierigkeit ist eigentlich nur dadurch so groß geworden, daß man sich den Willen auf beiden Seiten in der Form zweier mechanisch auf einander wirkender Größen gedacht hat. Wie zwei ausgedehnte Körper in einem und demselben der Größe jedes einzelnen gleichkommenden Raume nicht Platz finden können, sondern sich gegenseitig verdrängen, so dachte man den freien Willen Gottes und den der Kreaturen als sich gegenseitig ausschließend.

Aber der Wille Gottes und der Wille der Kreatur sind gar keine gleichen Größen. Wären sie das, dann wäre allerdings eine freie Bewegung beider in demselben Raume und bei verschiedener Richtung undenkbar. Aber Gottes Wille allein ist der absolute, also absolut freie, der menschliche ist nur relativ frei. Also muß jedenfalls in letzter und höchster Instanz der Wille Gottes immer Recht behalten, nur in den einzelnen Momenten, die zum Ziele hinführen, ist eine Opposition, ja sogar ein scheinbarer, vorübergehender Sieg des kreatürlichen Willens denkbar. Die Frage ist also eigentlich nur die: wie kann bei dem unvermeidlichen endlichen Siege des göttlichen Willens noch von einer Freiheit des kreatürlichen die Rede sein? Antwort: Jener Sieg ist das Resultat von lauter freien Akten der Einzelwillen. Das führt auf die Frage: wie ist es

möglich, den Willen zu bestimmen, ohne die Freiheit aufzuheben?

Gott ist Gott, nicht ich bin es, nicht Du, nicht dieser oder jener. Was man sich auch unter Gott vorstellen möge, immer bezeichnet das Wort das Höchste, den Inbegriff aller Vollkommenheit. Verbindet sich mit dem Worte Gott eine Vorstellung, nach welcher sein Wesen nicht das vollkommenste ist, sondern unter das des Menschen herabsinkt, wie dies nach der pantheistischen Anschauungsweise der Fall ist, so ist eben damit eine solche Vorstellung schon gerichtet. Von ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge (Röm. 11, 36. 1. Cor. 8, 6. Hebr. 2, 10. Col. 1, 16). Hierin liegt, daß der tiefste und innerste Kern alles Seienden irgendwie ihm verwandt ist, seinem Wesen und Sein entstammt. Da nun das Sein den Willen bestimmt nach dem Gesetze der Selbstheit, so ist in jener verborgenen, tiefinnerlichen Gottverwandtschaft alles Seienden das Princip der Liebe zu ihm, des Zuges zu ihm hin, der Rückkehr zu ihm als zum Urquell gegeben. Es kann durch einseitige Ausbildung des Princips der Individualisirung, der centrifugalen Freiheit eine Periode der Abkehr, des Abfalls von ihm eintreten, und es können die göttlichen Elemente überwuchert und tief verdeckt werden durch die Elemente der gottentfremdeten Natur. Aber das ungöttliche ist nicht ewig, es ist seiner Natur nach endlich und vergänglich, es nützt sich ab und reibt sich auf. Wenn denn nun diese Schaale sich abgerieben hat, so muß früher oder später der gottverwandte Kern wieder zu Tage kommen, den der Zug der Liebe zu seinem Urquell hinführt. Somit könnte Gott die geschaffene Welt sich selbst überlassen, er könnte sie schalten und walten, sündigen und freveln lassen nach Belieben. Er brauchte keine Offenbarung und keine Erlösung, endlich einmal müßte alles von selbst, aus purem unwiderstehlichem Antrieb der Selbstheit dem ewigen Mutterschooße sich wieder zuwenden. — Dies wäre schon eine Antwort auf die Frage: wie es möglich sei, den Willen zu bestimmen ohne die Freiheit zu negiren? Aber ein solcher Verlauf der Weltgeschichte würde vielmehr von der Lieb-

losigkeit als von der Liebe Gottes Zeugniß geben. Gott überläßt die Welt keinen Augenblick sich selbst. Er bedingt nicht nur principiell, er leitet auch im Einzelnen den Gang ihrer Entwicklung.

Wie die Idee der Menschheit überhaupt sein Gedanke, wie der erste Stammvater des Geschlechtes, der Träger aller in der Menschennatur überhaupt enthaltenen Anlagen und Kräfte, ein Geschöpf seiner Hand ist, so ist auch jeder einzelne Mensch, sofern Gott den Moment der Zeugung beherrscht und das Ob und Wie nach seinem Willen leitet, ein Naturwesen, das sich vorfindet und in jedem Moment durch jene vorgefundene Naturanlage mehr oder weniger sich bedingt weiß. Das Sein der Menschheit also, welches nach unsrer obigen Auseinandersetzung zugleich Wollen ist, folglich die Selbstheit und mit ihr Norm und Maaß der Freiheit in sich trägt, dieses Sein ist zwar in seiner lebendigen Bethätigung frei, aber in seinem Gewordensein unfrei, denn es ist kreatürliches Sein, Geschöpf.

Hat Gott als Schöpfer mit dem Sein der Menschheit zugleich die Bedürfnisse gesetzt, von deren Befriedigung das Wohlsein der Menschheit abhängt, hat er somit das Wollen und Thun der Menschen prinzipiell bestimmt, so hat er auch andrerseits das ganze Gebiet der Natur, aus welchem wir die Nahrung für unsere Bedürfnisse entnehmen, in Conformität mit diesen geschaffen und geordnet und er leitet es fortan in diesem Sinne. Denn nicht nur ist die Natur ursprünglich aus seiner Hand hervorgegangen, nicht nur beherrscht er wie beim Menschen das Geheimniß der Fortpflanzung, sondern die einzelnen Momente der Natur-Geschichte (im eigentlichen Sinne des Wortes), die Veränderungen der Atmosphäre, Wind und Wetter, Regen und Sonnenschein mit ihrem entscheidenden Einflusse auf Saat und Erndte, Gesundheit und Krankheit, Handel und Wandel, Krieg und Frieden, stehen sie nicht unter seiner, sei es mittelbaren (ψ. 103, 20, 21. Eph. 2, 2), sei es unmittelbaren Leitung und Fügung?

Sollte aber nicht auch eine andere mehr direkte Einwir-

kung auf den Willen der Menschen anzunehmen sein, als diese indirekte, auf der Abhängigkeit der äußern Natur von Gott beruhende? Ich verstehe unter der äußern Natur sowohl die Substanz des Menschen, wie sie aus der Hand der Natur hervorgeht und bevor sie irgend eine künstliche Einwirkung erfährt, als auch das gesammte äußere, den Menschen umgebende Naturgebiet. Es giebt aber auch eine innere Natur, wenn es erlaubt ist, den gesammten Organismus des bewußten persönlichen Geisteslebens mit diesem Namen zu bezeichnen. Der Mittelpunkt dieses Organismus ist das, was die Schrift Herz (לֵב, καρδία) nennt, und was wir schon oben als die Stätte, in welcher alle Velleitäten der Natur zu persönlichen Akten erhoben werden, folglich als den Einheitspunkt des Sein- und That-Wollens erkannt haben. Ich frage also: übt Gott einen unmittelbaren direkten Einfluß auf das Herz aus? Nach der Schrift ganz entschieden, und zwar nicht allein Gott, sondern auch der Teufel. Denn außerdem, daß es Ps. 33, 15 heißt: „er hat gebildet (יָצַר) zusammen ihre Herzen", heißt es auch Prov. 21, 1: „Wasserbäche — ist des Königs Herz in der Hand Jehovas, auf all' das, was ihm gefällt, leitet er's hin." Es wird nicht nur gesagt, daß Gott dem Salomo ein weises, verständiges, gehorsames Herz (1. Reg. 3, 9, 12), oder daß er dem Bezaleel Weisheit in's Herz gegeben (Ex. 31, 3, 6), sondern auch, daß er Saul, als er von Samuel ging, ein anderes Herz gegeben (I. Sam. 10, 9), daß er den Kindern Israel ein einträchtig Herz und einen neuen Geist geben wolle (Ez. 11, 19. 36, 26, Jer. 24, 7. 32, 39). — Act. 16, 15 lesen wir, daß der Herr das Herz der Lydia geöffnet habe, zu achten auf das, was von Paulus geredet ward. II. Cor. 8, 16 dankt Paulus, daß Gott Eifer in's Herz des Titus gegeben habe. Nehemias sagt (7, 5), daß Gott ihm ins Herz gegeben habe, das Volk und die Vornehmen zu versammeln. Ps. 14, 44 bittet der Dichter: „neige nicht mein Herz zum Bösen", — ganz wie wir im Vaterunser beten: führe uns nicht in Versuchung. Dem Pharao aber hat der Herr wirklich das Herz verstockt (Ex. 4, 21. 7, 3, 13. 10, 1 u. s. w. Röm. 9, 17); und Je-

sajas erhält den Befehl (6, 10): „Mache fett das Herz dieses Volkes und ihre Ohren schwer und ihre Augen verstreiche" — vergl. Matth. 13, 14. Joh. 12, 40. Act. 28, 26 f. — Und endlich wird sogar dem Teufel eine ähnliche Einwirkung auf das Herz des Menschen zugeschrieben, wenn es heißt, daß er das gehörte Wort aus den Herzen wegnehme (Marc. 4, 15), — daß er des Ananias Herz erfüllte, zu lügen dem heiligen Geiste (Act. 5, 3), — daß er dem Judas Ischarioth den Verrath des Herrn ins Herz gegeben (Joh. 13, 2), — daß er umher gehe wie ein brüllender Löwe suchend, welchen er verschlinge, vgl. Matth. 13, 39. Joh. 8, 44. Eph. 6, 11. 2. Tim. 2, 26. 1. Joh. 3, 8. —

Was nun zunächst die Einwirkung des Satans betrifft, so liegt der Schlüssel zu ihrem Verständniß in den beiden Versuchungsgeschichten Gen. 3 und Matth. 4. Hier ist insofern der Gipfel der Macht, welche dem Satan über den Menschen gelassen ist, sichtbar, als beide Male ein über die ganze Zukunft entscheidender Moment vorlag, beide Male also die höchst mögliche Kraftanstrengung von Seiten des Satans vorauszusetzen ist. Beide Male geht aber seine Einwirkung nicht über die Grenze der Versuchung hinaus. Daraus sehen wir, daß ihm eine direkte Einwirkung auf unsern Willen, eine Substituirung seines Willens an die Stelle des unsrigen nicht verstattet ist. Zwar wird die Widerstandsfähigkeit des Menschen, je öfter er der Versuchung unterliegt, immer geringer, der Sieg des Satans immer leichter und vollständiger, aber jene Widerstandsfähigkeit wird doch nie äqual null; möglich bleibt sie immer, so gewiß selbst bei Christo der Abfall möglich war, vergl. 1. Petr. 5, 9. Jac. 4, 7.

Gott nun versucht zwar niemand nach Jac. 1, 13 ff.; vielmehr ist es die eigene Lust, welche die Thatsünde (ἁμαρτία) und darnach den Tod gebiert, wobei ganz deutlich unsre Unterscheidung von Sein-Wollen und That-Wollen zu Grunde liegt. Aber wenn nun doch Gott Pharao's Herz verstockte, und wenn es Röm. 9, 18 ganz allgemein heißt: „weß er will, deß erbarmet er sich, und wen er will, verstocket er" — so scheint

hiemit etwas noch ärgeres als bloße Versuchung, es scheint eine positive irresistible Hinleitung des Willens zum Bösen ausgesagt. Halten wir unverrückt fest an der Thatsache, daß Gott die Freiheit des Willens in grundlegender Weise geordnet hat. Dies sein eigen Gebot kann Gott nicht überschreiten, er kann seine eigene Ehre nicht verletzen. Wenn nun die Schrift dennoch von Einwirkungen Gottes im guten wie im (scheinbar) schlimmen Sinne redet, welche als direkte Bestimmungen des Willens erscheinen, so erklärt sich uns dies aus dem oben aufgestellten Satze, daß Gott den Willen zu bestimmen vermag ohne die Freiheit aufzuheben. Nämlich die formelle Freiheit! — Aber das Sein selbst, dessen so oder so bestimmte Qualität ein entsprechendes Sein- und That-Wollen hervorruft, — dieses Sein, d. h. unsre Natur, sowohl die äußere als die innere, sofern sie Substanz ist, ist nicht frei. Es steht der Einwirkung seines Schöpfers, der es ursprünglich gesetzt, fortwährend offen. Durch welche geheimnißvolle Mittel er es zu bestimmen vermag und auch dem Teufel zu bestimmen gestattet, wissen wir nicht. Der Verkehr der unsichtbaren Welt mit uns überhaupt, wie insbesondere ihre Einwirkung auf die freie Willensakte hervorrufenden Zustände unseres Seins — ist für uns in dichten Schleier gehüllt, den nur hie und da einige Andeutungen der Schrift ein wenig lüften. So bestimmt die Schlange Eva, die Hand nach der Frucht des Baumes auszustrecken, indem sie durch listige Rede die Triebe der Lüsternheit und des Hochmuths in ihr anzuregen weiß. Und auf dieselbe indirekte Weise sucht der Satan den Willen des Herrn zu bestimmen Matth. 4. — Gott selbst stört den Babylonischen Thurmbau nicht unmittelbar; er erkennt gewissermaßen die Unaufhaltbarkeit des gefaßten Entschlusses an, indem er sagt: „Dies ist ihr Beginnen zu thun, und nun — nicht wird ihnen abgeschnitten werden alles was sie erdacht haben zu thun." Deßhalb schlägt er einen Umweg ein. Er verwirrt die Zungen. Nun lassen sie von selbst, was ihnen durch direkten Zwang nicht gewehrt werden konnte. Hiob, dessen Exempel besonders instruktiv ist, wird auf dieselbe indirekte

Weise nach Gottes Zulassung vom Teufel durch Einwirkung auf seine Natur bearbeitet. „Haut für Haut, sagt der Satan, und alles, was ein Mann hat, wird er geben für seine Seele. Aber strecke Deine Hand aus und rühre an sein Gebein und sein Fleisch, gewiß in Dein Angesicht wird er Dich segnen." Und die entsetzliche Prüfung mußte selbst nach dem Urtheil seines Weibes den Willen Hiobs bestimmen, nun nicht länger an seiner Frömmigkeit festzuhalten, sondern Gott zu segnen und zu sterben. Jedermann weiß, wie nahe es daran war, daß Hiob so that. Aber die Erscheinung Gottes im Wetter stärkte das sterbende Theil, den erliegenden Geist, der aus Gott ist und von ihm lebt, und Hiob wollte nun wieder, mächtig von dieser Seite her bestimmt, was er sollte. — I. Reg. 22, 20 finden wir die merkwürdige Aussage, daß Gott förmlich Rath hielt, um zu erfahren: „wer wird überreden Ahab, daß er hinaufziehe und falle zu Ramoth Gilead?" Gott also läßt sich herab, einen Menschen zu überreden! Es ist also klar, daß er ihn nicht zwingen will, wiewohl er könnte. Hier in diesem Falle nun ist es das falsche Prophetenwort, welches die schon vorhandene eigene Lust der Könige sanktionirt und den Vollzug der gewünschten Unternehmung entscheidet. — Auch durch direkten Befehl, der theils vermittelst eines irgendwie beschaffenen inneren Vorgangs (vergl. das prophetische: es geschah das Wort des Herrn ꝛc.), theils durch Vermittlung von Engeln, oder von Träumen und Gesichten (vergl. die Magier und Joseph Matth. 2, 1, 2, 13) dem Menschen kund wird, bestimmt Gott den menschlichen Willen. Aber jeder Befehl ist ja nur eine Aufforderung zum freien Handeln, nicht eine Negation der Freiheit durch Substituirung eines fremden Willens. Jeder Befehl und so auch jeder Befehl Gottes kann übertreten werden, wie das Beispiel des Propheten Jonas beweist, dessen Geschichte zugleich einen neuen Beleg für unsere Behauptung darbietet, daß Gott den Willen zu bestimmen vermag durch Vermittlung der Selbstheit, also mit Wahrung der (formellen) Freiheit. Es ist nun zwar anzuerkennen, daß alle hier namhaft gemachten Fälle außerordentlicher Natur sind. Aber es

wird auch zugestanden werden müssen, daß im Wesentlichen das ordentliche Verfahren Gottes dasselbe sein wird wie das außerordentliche. Genug: direkt bestimmt Gott unsern Willen nie, wohl aber indirekt, durch Einwirkung auf unsere äußere oder innere Natur, d. h. die Organe des leiblichen oder geistigen Lebens. Er stimmt unser Sein und bestimmt dadurch unser Wollen.

So ist also der Wollende und das Gewollte Gottes Geschöpf; in der Mitte zwischen beiden steht das Wollen als ein freies, sofern ihm keinerlei direkte Gewalt angethan, vielmehr seine ganze spontane Thätigkeit als unmittelbare Lebensäußerung des Seins von Gott aufs heiligste respektirt und geschützt wird, aber als ein unfreies, sofern es sowohl sich selbst vorfindet, als auch die Gegenstände seines Begehrens findet oder nicht findet nach Gottes Willen. In jedem einzelnen Momente seines Daseins ist jedes Naturwesen frei zu wollen nach Maaßgabe seiner Natur und der Umstände. Aber diese Natur und diese Umstände hat Gott geordnet. Also bestimmt Gott fort und fort unsern Willen, ohne doch unsre formelle Freiheit, welche in der Conformität des That-Wollens mit dem Sein-Wollen besteht, anzutasten.

So verläuft also die Geschichte, das Gebiet der Freiheit, auf der Grundlage der Natur, des Gebietes der Unfreiheit. Wir sind nur frei innerhalb der Naturschranken, d. h. wir haben zwar die Freiheit, alle in unsre Natur gelegten Möglichkeiten zu entfalten, nicht aber die Freiheit, dieselben zu ignoriren oder zu überwinden. — Dieser Satz klingt deterministisch, und ich gestehe auch, daß mir der Determinismus für dieses Leben eine gewisse Wahrheit zu haben scheint. Es bleibt nun einmal unumstößlich wahr, daß wir alle mit einem bestimmten Maaße von Anlagen und Kräften geboren werden, sowie daß es in keines Menschen Gewalt steht, dieses Maaß zu überschreiten. Nun ist zwar richtig, daß dem Geiste als solchem die Freiheit wesentlich, folglich daß jede menschliche Persönlichkeit zum Maaße der höchsten Freiheit berufen ist, aber eben nicht in diesem Leben. Die vollendete Freiheit

bleibt uns auf Erden Ideal. Es hat nie einen vollkommen freien Mann auf Erden gegeben und wird keinen geben, weil kein endlicher Geist hienieden zum vollen Selbstbewußtsein und zur vollkommenen Herrschaft über die Natur durchdringt. So lange der Geist mit der Erdscholle vergesellschaftet ist, wird er nie ganz er selbst, d. h. er bringt es nie zur vollen Entfaltung seiner Elohims-Natur und eben deßwegen nicht zur vollen Ueberwindung der Naturschranken. Kein Philosoph, und sei er der urkräftigste und genialste Denker, — kein Christ, und sei er noch so tief vom Geiste Gottes durchdrungen, hat jemals sich selbst oder die Welt oder Gott vollkommen erkannt, noch hat er ein auch nur seiner (relativen) Erkenntniß vollkommen entsprechendes Leben geführt; keiner also hatte alle Schranken überwunden, keiner war frei. „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!" — so schließt Paulus sein Klagelied über die Unfreiheit des im Naturleben gefangenen Geistes Röm. 7. Der Geist ist wohl willig, aber das Fleisch ist schwach. Nur wen der Sohn frei macht, der ist recht frei. Aber auch die Freiheit, mit der Christus uns befreiet hat, hat ihre Stufen. Die höchste Stufe ist die ἀπολύτρωσις und diese ist zukünftig; sie ist dem Reiche der Herrlichkeit vorbehalten: Luc. 21, 28. Röm. 8, 23. Eph. 1, 14. 4, 30.

Erst wenn die herrliche Freiheit der Kinder Gottes wird geoffenbart sein, werden wir in Gott uns selbst und die Welt, und wiederum in uns selbst Gott und Welt wahrhaft erkennen. Dann wird der Geist in seinem Selbstbewußtsein wie in einem reinen Spiegel das All erkennen, aber er wird die Ehre Gott geben als des Brunnens Gruft, aus der er gegraben ist. Auch dann noch wird die Selbstheit Norm und Maaß der Freiheit sein, aber es wird dann keine zwiespältige Selbstheit, keinen Widerstreit zwischen Geist und Fleisch, zwischen Wollen und Sollen mehr geben. Die Selbstliebe wird eins sein mit der Liebe Gottes. —

So ist nun allerdings die Freiheit das Grundgesetz der Weltschöpfung und Weltregierung. Aber sie ist es im irdischen Verlaufe der Geschichte auf der Basis einer göttlich geordneten

Nothwendigkeit. Dieser Gegensatz wird sich im Jenseits auflösen zur vollen Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit. Wenn die Kreatur wird zurückgekehrt sein zur Einheit mit ihrem Schöpfer, wird durch die Einheit des Lebens Einheit des Willens hergestellt sein in der Liebe. —

Was den Conflikt betrifft, in welchen die Freiheit des endlichen Subjektes gegenüber dem freien Willen der andern endlichen Subjekte geräth, so ist hier ein zwiefaches zu unterscheiden. Erstens haben wir schon gesehen, daß, absolut genommen, keine endliche Persönlichkeit im Stande ist, die andere wider ihren entschiedenen, bewußten Willen zu irgend etwas, was es auch sei, zu zwingen. Insofern sind alle kreatürlichen Personen eine jede der andern gegenüber frei und gleich. Und da diese Freiheit in dem Grundgesetze der Selbstheit wurzelt, mithin absolut unentreißbar ist, so ist damit eine feste Bürgschaft gegen die Ueberhandnahme der Tyrannei auf Erden gegeben. So lange es nur gesunden, selbstbewußten, entschiedenen Egoismus giebt, ist der Hort der Freiheit noch unerschüttert. Aber allerdings findet innerhalb dieser unverrückbaren Schranken eine unendliche Abstufung theils berechtigter, theils unberechtigter Hemmungen der individuellen Freiheit statt. Die berechtigten sind diejenigen, welche ihren Grund haben in den nach Gottes Willen normirten und auf das Wohl des Ganzen abzweckenden Gesetzen der natürlichen Gemeinschaften, welchen nach Gottes Willen das Subjekt gliedlich angehört. Diese Beschränkungen heben die Freiheit nicht auf; sie beschränken dieselbe auch nur scheinbar, in der That fördern sie dieselbe, wie jeder weiß, der die sittlichende, kräftigende Wirkung des Gehorsams zu beurtheilen versteht. Die unberechtigten sind allerdings ein Frevel gegen Gottes heilige Ordnung und ein Uebel, — aber sie sind dies doch nur relativ. Wie alle Uebel gehören sie zu den unvermeidlichen Disharmonieen des gegenwärtigen Weltlaufs; — wir wissen aber, daß auch diese dereinst in die schönste Harmonie sich auflösen werden. Doch das genauere hierüber gehört in das Gebiet der Ethik, weßhalb ich mich mit diesen kurzen Andeutungen begnüge. —

2. Die Freiheit als Grundgesetz des Reiches Gottes.

a) Das Reich Gottes im engern Sinne.

Ich nenne das Reich Gottes im engern Sinne die Gemeinschaft der durch die Erlösung zu einer höheren Potenz der Einheit mit Gott zurückgeführten Kreatur. — Wir haben schon gezeigt, daß diese höhere Stufe der Gottgemeinschaft durch dasselbe Princip bedingt ist, welches die Schöpfung überhaupt bedingt: durch die Liebe. Das Naturreich postulirt also das Reich Gottes; es drängt zu demselben hin als zu seinem Ziele und Abschlusse. „Hat man einen natürlichen Leib, so hat man auch einen geistlichen Leib," sagt Paulus 1. Cor. 15. — Der Proceß, den ich den absoluten nennen möchte, denn er trägt den Stempel der Vollendung, die Kreisgestalt, würde in der Weltgeschichte sich nicht ausprägen, wenn dieselbe mit dem Ausgehen der Welt aus Gott abschlösse. Andrerseits aber kann die geforderte Rückkehr weder eine natürliche, noch eine ideale sein, ich meine, sie kann weder durch einen unfreien Naturproceß, noch durch freies Denken, d. h. durch Spekulation vermittelt werden. Denn die Kreatur vermag wohl die Arme der Sehnsucht nach dem Urquell ihres Lebens auszustrecken, sie ist aber nicht im Stande, die Vereinigung mit ihm von sich aus zu vollziehen. Sie wäre sonst nicht Kreatur, sondern selbst Gott. Wie die Schöpfung Akt der absoluten Causalität sein mußte, so die Erlösung. Gott ist es, der, wie er die Welt von sich hatte ausgehen lassen, so selbst von sich ausging, um sie zu sich zurückzuführen. Wenn also die Kreatur den Anfang ihres Naturlebens als einen von Gott gesetzten, den Verlauf desselben als einen relativ oder formell freien wußte, so mußte ihr während dieses Verlaufs einmal ein Moment eintreten, welcher analog dem ersten als Princip eines neuen Anfangs, einer Neuschöpfung sich kund gab. Wie aber der Moment der Schöpfung Offenbarung gewesen war, so der der Neuschöpfung. Offenbarung ist also das Princip des Anfangs und der Vollendung der Weltgeschichte, mitten inne liegt die Periode der natürlichen Lebensentwicklung, welche in der Gesammtge-

schichte des Universums nur eine Episode bildet, folglich nicht das Recht hat, die Gesetze ihrer specifischen Gestaltung als die Gesetze des großen Ganzen geltend zu machen. Die h. Geschichte, welche die natürliche aus sich erzeugt und wieder in sich zurücknimmt, ist also nichts anderes als der transcendente, geheimnißvolle Ursprung und Ausgang des kurzen Dramas irdischen Lebens, das wir vor unsern Augen sich entrollen sehen: was ihm vorhergeht und was ihm folgt, verliert sich beides in die Tiefen der Ewigkeit, aber die Kräfte der Ewigkeit ragen vom Ursprung her in die Zeit herein und reichen denen die Hand, welche von der Zukunft her zum Behufe der Erlösung und Verklärung ihnen entgegen kommen.

Hieraus ergiebt sich, was wir unter Offenbarung zu verstehen haben. Wir können nachweisen, wie ihr Begriff auf verschiedenen Stufen sich realisirt. Das Gemeinsame ist: Geist die Schranken der Natur durchbrechend. Die erste und allgemeinste Stufe der Offenbarung ist bedingt durch die Erscheinung des Geistes inmitten der Natur, die Natur als formellen Gegensatz des Geistes, d. h. als die Gesammtheit alles organisch gewordenen, nicht gemachten Seins gedacht*). So oft die Grenze dieses Seins durch einen belebenden und erleuchtenden Strahl des Geistes durchbrochen wird, hat Offenbarung statt gefunden. Die niedere Sphäre hat einen Funken neuen Lebens aus der höheren Sphäre in sich aufgenommen. Darnach beruht eben so jeder Unterricht auf Offenbarung, als jede Erhebung materiellen Seins auf eine relativ höhere Stufe durch Einwirkung des Geistes, mit einem Worte: alle Kunst ist Offenbarung. Aber so gewiß Geist nicht blos in einem formellen, sondern auch in einem substantiellen Gegensatze zur Natur steht, mit andern Worten: so gewiß über dem kreatürlichen (in den Banden der Natur gefangenen) Geist der absolute Geist, Gott, steht, giebt es auch über der kreatürlichen Offenbarung eine göttliche. „Gott im Menschen" läßt sich diese zweite Stufe der Offenbarung definiren. Sie ist höher und tiefer

*) S. oben S. 76.

als die erste; sie liegt ihr zu Grunde und bildet sie fort. Gott im Menschen ist der Geist des Menschen selbst, sofern der Geist das göttliche Princip im Menschen repräsentirt. Gott im Menschen sind aber auch alle Stufen des religiösen Bewußtseins, welche durch das dem Geiste inwohnende Princip göttlichen Lebens bedingt und vermittelt sind. Insofern ist alle Erkenntniß der Wahrheit, welche der Geist des Menschen im natürlichen Zustande aus sich producirt, es sind alle Elemente der Wahrheit, welche sich in irgend welcher natürlichen Religion vorfinden, Frucht der Offenbarung, Frucht des Gottes, der jedem Menschen, sofern er ein Mensch ist, d. h. von Natur organisch inwohnt. — Aber sogewiß es über der natürlichen Geschichte eine heilige giebt, muß es über der Stufe der Offenbarung, welche wir durch „Gott im Menschen" definirt haben, eine noch höhere geben, welche wir durch „Christus im Menschen" definiren können. Hier erscheint dieselbe übernatürliche Kraft zum zweiten Male, welche wir als das Sein der Welt bedingend vor derselben wahrgenommen haben, sie erscheint als Geist in der Einheit mit der Natur, welcher Einheit aber das Gericht über die erst-geschaffene Natur zu Grunde liegt. Diese Erscheinung findet statt in neuen, ihrer Eigenthümlichkeit entsprechenden Formen. In der Person des Gottmenschen gipfelt sie; sie ist mithin vor allem konkrete, menschliche Persönlichkeit. Aber diesem Gipfel geht eine Stufenfolge vorbereitender Offenbarungsakte voran und folgt eine Geschichte lebensvoller Entwicklung. Das erstemal drängt sich das Subjekt aller Offenbarung, der Geist, dem kreatürlichen Geiste auf, er geht ein in die engen Schranken desselben, ihn zu sich emporzuziehen. Das zweite Mal theilt sich das ganze Leben des Gottmenschen mit und prägt sich in den verwandten, ihn aufnehmenden Persönlichkeiten nach Maaßgabe ihrer Receptivität aus.

Es ist demnach offenbar, daß die der persönlichen Erscheinung des Gottmenschen vorangehenden Offenbarungsakte der von uns namhaft gemachten ersten und allgemeinsten Offenbarungsstufe entsprechen, d. h. die Offenbarung trägt im A.

Bunde einen vorzugsweise künstlichen Charakter, während die Offenbarung im N. Bunde, entsprechend der vorhin namhaft gemachten zweiten Stufe vorzugsweise den Charakter organischen Lebens an sich trägt.

Ferner ist klar, daß erst die dritte Stufe der Offenbarung, welche wir als „Christus im Menschen" bezeichnet haben, die eigentlich sogenannte Offenbarung, das Reich Gottes im engern Sinne ist. Zugleich aber ergiebt sich daraus, daß es zum Wesen dieser dritten Stufe gehört, übernatürlicher Art zu sein, daß also nicht jene Inwohnung Gottes im Menschen, kraft welcher der letztere Geist ist, als der zureichende Grund aller und jeder Offenbarung betrachtet werden kann.

Aber, wird man fragen, wie kann denn bei dieser übernatürlichen Offenbarung noch von Freiheit die Rede sein? Gerade dieser Begriff ist es ja, welcher die Souverainität des menschlichen Selbstbewußtseins aufhebt, indem er die Autonomie des Geistes der oktroyirenden Einwirkung einer höhern Macht preis giebt. Dies ist der Protest, welchen der gesammte vulgäre und ideale Rationalismus, der nichts höheres kennt als Naturleben, im Namen von Natur und Freiheit gegen die biblisch-kirchliche Lehre von der Offenbarung erhebt.

Ich werde versuchen, zu zeigen, daß der Begriff der Offenbarung die Freiheit nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern daß die Freiheit ebensosehr Grund und Ziel, mithin das materiale Princip, als Maaß und Schranke, mithin das formale Princip der Offenbarung oder des Reiches Gottes im engern Sinne ist.

b) Die Freiheit als das materiale Princip des Reiches Gottes.

Wir haben gesehen, daß die Freiheit, welche als unüberschreitbares negatives Grundgesetz im Naturreiche herrscht, die blos formelle Freiheit ist. Man wird gegen meine Darstellung dieser Sphäre einwenden, daß nach ihr auf diesem Gebiete im Grunde die wahre Freiheit durchaus nicht zu ihrem Rechte kommt. Dies ist wahr. Eben deßwegen ist meine Darstellung richtig. Auf dem Gebiete des Naturlebens kann die volle Freiheit nie wirklich werden; erst wen der Sohn

frei macht, der ist recht frei. Das Ideal der Freiheit ist nur dann realisirt, wenn das den That-Willen bestimmende Sein selbst ideal resp. seiner Idee absolut entsprechend geworden ist. Dies ist aber nicht möglich, so lange das Sein auf der Stufe des abstrakten Außer-Gottseins sich befindet, was wir als das Charakteristische des irdischen Naturlebens erkannt haben. Denn auf dieser Stufe befindet sich die Natur in der Fremde, im Exil (שְׁבוּת), womit nach biblischer Anschauung immer der Begriff der Knechtschaft verbunden ist. Zuerst ist schon die Entfernung vom Elemente, in welchem das Sein wurzelt, eine Knechtschaft im negativen Sinne, weil Entbehrung, Sehnsucht, Nicht-Befriedigung *). Aber diese negative Knechtschaft ist auch die Mutter der positiven und zwar in zwiefachem Sinne: entweder nämlich nimmt das Sein den Zustand jenes relativen Außer-Gottseins für den normalen, und sucht ihn zu fixiren und auszubilden, dann verfällt es den Mächten des Fleisches, der *ἀνομία*, der *δουλεία τῆς ἁμαρτίας*, welche mit der Verstockung und Verdammniß endet; — oder es sucht den Zusammenhang mit seinem Urquell herzustellen und zu erhalten, aber lediglich von sich aus und nur durch eigene Kraft. Dieser Kraft aber fehlt so die rechte Qualität als die rechte Quantität: die Natur ringt zwar nach dem Ideale der Gotteserkenntniß und Gottähnlichkeit, aber sie verfehlt beides **). Und gemäß dem mangelhaften Ideale stellt sie unvollkommene Normen für das sittliche Streben auf: jene *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, welche Paulus *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ* nennt (Gal. 4, 9), welche aller Kindheits-Religion, d. i. dem Heidenthum sogut als dem Judenthum den Charakter des Gesetzes verleihen, weßhalb unter ihrer Herrschaft der Mensch nicht nur Kind allein, sondern auch Knecht ist ***). — Und diese Knechtschaft des Menschen theilt die ganze Natur. Deßhalb lehrt Paulus aufs entschiedenste die Freiheit als Ziel des Strebens und Hoffens der Kreatur

*) S. oben S. 54.

**) Nägelsbach hom. Theol. S. 11 ff. —

***) Gal. 4, 1 ff. coll. Col. 2, 8, 20 ff. —

einerseits, sowie der Liebesmittheilung Gottes durch die Offenbarung andrerseits: „Das Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Denn der Eitelkeit ward die Kreatur unterworfen, nicht freiwillig, sondern um deßwillen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung. Denn auch sie selbst die Kreatur frei werden wird von der Knechtschaft der Verderbniß zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die ganze Natur seufzet und leidet mit uns bis jetzt; nicht allein aber, sondern auch, die des Geistes Erstling haben, wir selbst seufzen bei uns selbst auf die Kindschaft harrend, die Erlösung (ἀπολύτρωσις) unseres Leibes." —*).

Deutlicher kann es nicht gesagt werden, daß die Offenbarung nicht die Negation, sondern die Herstellung unsrer Freiheit zum Ziele hat. Und die Erfahrung bestätigt des Apostels Wort. Welcher Mensch ist jemals durch natürliche Kraft seinem Ideale konform geworden? Welcher unter allen darf sich rühmen den Himmel erstürmt zu haben? Daß es unmöglich sei, lehrt die Schrift, lehrt das religiöse Bewußtsein selbst der natürlichen Menschheit, — es lehrt's die Geschichte, und die Emancipirten unserer Tage, Männer und Weiber, die es mit Worten leugnen, lehren's durch ihr Beispiel gerade am allerdeutlichsten.

Was man als Vernichtung der Freiheit von sich weist, gerade das ist das Princip derselben. Christus in uns, der Gottmensch ist unsre Freiheit, denn er macht unser Sein seinem Ideale absolut konform, indem er die Natur aufnimmt in die Gemeinschaft seines Lebens, und so die Einheit derselben ebenso sehr mit Gott als mit sich selbst herstellt. — So ist's möglich, daß für die Selbstheit ihr Sollen und ihr Wollen in einer Richtung zu liegen kommt. Denn da ist das Sein nicht mehr aus heterogenen Substanzen zusammengesetzt, welche widerstreitende Bedürfnisse hervorrufen; die Qual der Wahl hat aufgehört, die formelle Freiheit ist eins geworden mit der substantiellen, die Selbstliebe eins mit der Liebe Gottes.

---

*) Röm. 8, 19—23.

Die widergöttliche Natur freilich, welche die Systeme der ἀθεότης hervorgebracht hat, will von dieser Freiheit nichts wissen, sie ist ihr Knechtschaft. Sie spricht sich dadurch selbst das Urtheil: indem sie des Satans Werke thut, ruft sie auf sich selbst das Gericht des Satans herab.

Aber in einer Beziehung erhebt dennoch die Natur der Offenbarung gegenüber gegründeten Anspruch auf die Wahrung ihrer Rechte.

c) Die Freiheit als Maaß und Schranke oder als formales Princip der Offenbarung.

Wir haben oben gezeigt, daß die Liebe kraft der Weisheit, ohne welche sie blinde Liebe wäre, ihre Mittheilung nur vollzieht nach Maaßgabe der Receptivität des Geliebten. Sie würde ohnedies die Achtung gegen den Geliebten, somit ihr eigenes Fundament verletzen. Darauf beruht es, daß die Offenbarung auch die formelle Freiheit zum Maaßstabe ihrer stufenweisen, historischen Entfaltung, ihrer erziehenden Thätigkeit gemacht hat. „Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, sagt Lessing *), ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte. Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht: und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht" —, womit er vollkommen Recht hat, nur daß er den Begriff der Offenbarung selbst ganz irrig auffaßt, wenn er im Folgenden sagt: „Offenbarung giebt dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde." — Nicht jedes konnte zu jeder Zeit geoffenbart werden, sondern nur nach Maaßgabe der Empfänglichkeit konnte der Geist aus seiner Sphäre hervortreten, um in die der Natur einzugehen. Keine Unnatur, kein Zwang, keine gewaltsame Vernichtung natürlich berechtigter Nationalität oder Individualität hat statt gefunden, wohl aber die höchste Kunst der weisesten Pädagogik. Kunst im schlechten Sinne ist das Gegentheil von Natur, Kunst im guten Sinne ist eins mit

*) Erziehung des Menschengeschlechts ed. Lachm. X. S. 309.

derselben. Die pädagogische Kunst der Offenbarung bestand aber darin, daß sie die Natur durch die Zucht der äußern wie innern Schule, d. h. der weltgeschichtlichen Kämpfe wie der innerlichen Bezeugungen in Geist und Gemüth successive so bildete, daß sie empfänglich wurde, das aufzunehmen, und fähig, das zu produciren, was sie aufnehmen und produciren sollte. Sie wuchs von der Kindheit zur Mannheit empor: darum ist der Gottmensch nicht am Anfang, sondern in der Mitte des Weltlaufes erschienen. Als er kam, war er ersehnt, gehofft, geglaubet von den einen, gehaßt von den andern, denn die Pädagogik Gottes steigert in gleichen Proportionen und mit Hinblick auf dasselbe eine Ziel die Entfaltung des Bösen wie des Guten*).

Wenn es nun also durch das Recht der Natur auf Berücksichtigung ihrer Freiheit bedingt war, daß der Gottmensch als Person erst in der Mitte des Weltlaufs sich offenbaren konnte, so sind durch dasselbe Recht der Natur auch die vorgehenden und nachfolgenden Stufen der Offenbarung bedingt. Auch diese alle werden durch das Gesetz der die Freiheit respektirenden Liebe normirt sein und zwar in doppelter Weise. Einmal nämlich wird der nach den Stufen der zeitlichen Entwicklung wechselnde Charakter der menschlichen Naturgestaltung auch eine Succession zeitlicher Entwicklungsstufen der Offenbarung zur Folge haben. Sodann aber wird auch die immer sich gleich bleibende Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur die allgemeinen und wesentlichen Erscheinungsformen der Offenbarung bedingen.

1. Die Freiheit als Bedingung der zeitlichen Entwicklungsstufen der Offenbarung.

Der Gottmensch ist Typus wie des Menschen, so der Menschheit. Aus dieser Einheit der Idee fließt die Einheit der Geschichte, d. h. die Geschichte des Gottmenschen muß im

*) Luc. 2, 34 f. Jes. 8, 14. Röm. 9, 33. 1. Petr. 2, 7 f. Apoc. 22, 11.

Wesentlichen dieselbe sein wie die des Menschen und der Menschheit; derselbe Grundtypus muß in allen Formen, in welchen die Idee des Menschen sich realisirt, wiederkehren. Noch mehr. Sofern der Mensch ein Glied des großen Ganzen, des Universums ist, muß das Gesetz seines Werdens überhaupt im Weltall, in allem organischen Leben sich wiederfinden, so zwar, daß wir das allgemeine Gesetz des Werdens, welches wir in der Natur überhaupt entdeckt haben werden, auch auf die Geschichte des Menschen werden anwenden dürfen. Nun ist es aber allgemeines Gesetz, daß die Entwicklung von den niederen zu den höheren Stufen fortschreitet. Darin liegt, daß die beiden Seiten, welche wir in allem Organischen wiederfinden, Geist und Natur, theils jedes für sich, theils beide in ihrem Verhältniß zu einander stufenweise sich entwickeln. Es wird also sowohl die Natur an sich, als der Geist an sich vom Niederen zum Höheren fortschreiten, als auch wird ihr gegenseitiges Verhalten diesen Gang befolgen. Dies letztere wird so geschehen, daß die Natur als das Niedere zuerst prädominirt, bis sie allmählich vom Geiste ergriffen, erfaßt, durchdrungen und zur rechten Einheit mit ihm herangebildet wird. Demgemäß werden wir bei allem Sein, das in der Wechselbeziehung von Geist und Natur sich darstellt, zwei Hauptperioden unterscheiden: zuerst die Periode des vorherrschend natürlichen Seins, sodann die Periode des durch die Einheit von Geist und Natur verklärten Seins. Diese zweite Periode wird sich aber selbst wieder in zwei Stufen darstellen, nämlich in der des Person- und des Gemeinschaftslebens. So nothwendig nämlich dem bloßen Naturleben das Personleben als die Stufe des selbstbewußten, freien (resp. frei gewordenen) Geistes sich überordnet, ebenso nothwendig erzeugt die Person die Gemeinschaft als die allein würdige und angemessene Sphäre ihrer Bethätigung*). Diese Stufen nun erkennen wir aufs deutlichste wieder: 1) im Leben des Gottmenschen, 2) im Leben der Menschheit,

*) Schöberlein Grundlehren ꝛc. S. 6 ff.

3) im Leben jedes einzelnen Menschen, 4) im Leben der einzelnen Perioden der Menschengeschichte.

Der Gottmensch hat zuerst 30 Jahre lang als Kind und Jüngling, als Sohn und Bürger ein rein natürliches Dasein geführt, welches sich von dem Naturleben andrer Menschen so wenig unterschied, daß die Schrift mit Ausnahme weniger die verborgene Größe verrathender Spuren über diese ganze, den bei weitem größten Theil seines irdischen Lebens umfassende Periode uns nichts mittheilt. Hier also sehen wir den Gottmenschen lediglich als Menschen der Natur vor uns. Als aber der rechte Zeitpunkt gekommen war, trat Jesus aus der Verborgenheit seines Naturlebens heraus, um sein Leben im Geiste, sein Leben als der Mensch Gottes, sein heiliges Amtsleben zu beginnen. Er ward zu diesem Behufe gesalbt mit dem Geiste Gottes (Joh. 1, 32 ff. Matth. 3, 16). Vorher von andern Menschen nicht zu unterscheiden, wurde er jetzt erkannt als der Heilige Gottes (Joh. 6, 69) und seine Herrlichkeit als die des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14). — Wie nun aber jede Person das Princip der Gemeinschaft in sich trägt, so mußte auch das Geistesleben des Gottmenschen nothwendig gemeinschaftstiftend wirken; er mußte, wozu er ja gekommen war, die Menschheit aufnehmen in seine Gemeinschaft, er mußte sein Reich, die Kirche gründen. —

Wir werden nun also das Leben des Gottmenschen nothwendig als ein zwiefach abgestuftes darstellen müssen. Wir werden zuerst reden von seinem Naturleben, sodann von seinem Geistesleben, und dieses letztere werden wir wieder in zwiefacher Beziehung zu betrachten haben: als Geschichte seiner heiligen, heilsbegründenden Persönlichkeit, sodann als Geschichte der von ihm begründeten heiligen Gemeinde. Mit andern Worten: der Inhalt der neutestamentlichen Geschichte wird von uns in dieser Gliederung dargestellt werden: I. der Gottmensch auf der Stufe seines Naturlebens, II. der Gottmensch auf der Stufe seines Geisteslebens; a) seine persönliche Geschichte, b) die Geschichte seiner Gemeinde. — Unter diesen Gesichts-

punkten wird sich uns der Gesammtinhalt des N. Testamentes darstellen, wobei nicht zu übersehen, daß die persönliche Geschichte des Gottmenschen auch den Stand seiner Erhöhung, sowie daß die Geschichte seiner Gemeinde nicht nur die der apostolischen Kirche, sondern die der gesammten Kirche, soweit das N. T. vorbildend und weissagend dieselbe voraus darstellt, umfassen muß.

Diesen Typus können wir nun leicht als auch den übrigen von uns benannten Sphären menschlichen Daseins zu Grunde liegend nachweisen. Wir wollen dies in möglichster Kürze thun, indem wir gleich hier bemerken, daß naturgemäß die beiden korrespondirenden Hälften der Weltgeschichte am vollständigsten auch äußerlich sich entsprechen, indem sie beide am deutlichsten den von uns gezeichneten Typus geschichtlicher Entwicklung darstellen.

Daß die Geschichte der Menschheit im Großen und Ganzen in die beiden Sphären der natürlichen und heiligen Geschichte zerfällt, ist genugsam gezeigt worden. Daß diese Scheidung nicht mathematisch äußerlich zu verstehen ist, erhellt aus dem Vorhergehenden ebenfalls zur Genüge. Die heilige Geschichte beginnt ja mit der natürlichen; die erstere schwebt gleichsam fortwährend über der zweiten. Aber bis auf Christum ist ihre Vereinigung theils eine schlecht natürliche, theils eine künstliche: der Geist wird zuerst von der Natur überwuchert, dann dringt er gewaltsam in die widerstrebende Natur ein. Erst durch die Erscheinung der Person des Gottmenschen wird die Vereinigung eine organische. Nicht als ob dieselbe sofort auf dem ganzen Gebiete sich vollzöge; sie breitet sich vielmehr von einem Mittelpunkt (der Person des Gottmenschen) allmählig aus unter fortwährendem Widerstreben der Natur, welches erst durch das Weltgericht vollständig gebrochen wird. Erst nach diesem sind Geist und Natur eins geworden, ist die natürliche Geschichte in der heiligen, das Naturreich im Reiche Gottes aufgegangen. — Die Unterscheidung des Person- und Gemeinschaftslebens, welche auch in dieser Sphäre die natürliche und nothwendige Gliederung des gesammten Geisteslebens

ist, darf ebenso wenig in äußerlicher Weise gefaßt und vollzogen werden. Vielmehr ist mit der Person die Gemeinschaft immer schon gesetzt: erstere ist das Princip der letzteren, letztere die Vollendung der ersteren. Aber eine gesonderte Betrachtung persönlicher Geschichte ist in dieser Sphäre nicht möglich, weil dieselbe, nach dem eben gesagten, nicht als zeitlich geschieden, sondern als die immanente Basis der Geschichte des Gemeinschaftslebens erscheint.

Das große Weltdrama wird von Persönlichkeiten gespielt. Deßhalb involvirt die Weltgeschichte als den immer gleichen Stoff, aus dem sie sich auferbaut, die ihr selbst analoge Geschichte der menschlichen Individuen. Jeder einzelne Mensch ist zuerst Naturwesen, dann Person (entwickelte, bewußte Persönlichkeit), und als solche, wie gezeigt, Princip der Gemeinschaft. Jeder Einzelne trägt in sich die Bestimmung zur Gemeinschaft, und die Gemeinschaft besteht nur durch die Einzelnen. —

Die Perioden endlich der heiligen Geschichte haben alle eine Stufe natürlicher Existenz zu ihrer Grundlage. Die Geschichte des neu-testamentlichen sogut wie die des alt-testamentlichen Gottesreiches ist zuerst eine relativ natürliche, sofern in beiden (nur nach Maaßgabe der geschichtlichen Stellung in gradweiser Abstufung) die Heiligung der Natur zwar principiell gegeben, aber faktisch noch nicht vollendet ist. Person und Gemeinschaft sind auch hier nur in einander, nicht nach einander wahrzunehmen. Die Geschichte der gesammten vorchristlichen Welt endlich, mit welcher wir uns zunächst zu beschäftigen haben werden, entspricht aus den vorhin angedeuteten Gründen auf's genaueste den Lebens-Stufen, welche der Gottmensch auf Erden durchlaufen hat. Sie bewährt sich eben dadurch als Trägerin der Idee des Gottmenschen auf niederer Stufe, d. h. als Weissagung. Wenn wir droben gesehen haben, daß die erste Weissagung auf den Gottmenschen die Schöpfung des Menschen war, und doch Offenbarung von uns als übernatürlicher Proceß, als zweite Schöpfung gefaßt wurde, so widerspricht sich das nicht. In der Schöpfung Adams, dem Ausgangspunkte war beides Eins: in ihm war zugleich der natür-

liche Mensch und der τύπος τοῦ μέλλοντος gesetzt. Indem nun Adam als erster Mensch an der Spitze nicht nur der Menschheit überhaupt, sondern auch der ersten Periode der Menschheit steht, repräsentirt er nicht allein jene durch das, was er mit allen gemein hat, sondern auch diese durch das, was ihn als Menschen des Anfangs nur mit der Anfangsperiode verbindet, von den folgenden aber unterscheidet. Der Charakter dieser Anfangsperiode kann nun kein anderer sein als der, die Menschheit nach ihren allgemeinen, natürlichen Grundlagen darzustellen: den natürlichen Anfang der natürlichen und der heiligen Geschichte in Einem. Alles ist dort gigantische Naturkraft: die Ungeheuer der geologischen Urwelt, die lange Lebensdauer, die Erscheinung von Frömmigkeit und Gottlosigkeit in Form erblicher Geschlechtseigenthümlichkeit, Gottes Urtheil (Gen. 6, 3) und Gericht endlich geben Zeugniß davon. In dieser Periode sehen wir also den Gottmenschen vorausdargestellt lediglich durch den Menschen der Natur. — Aber wie der Gottmensch durch die Salbung mit dem heil. Geiste zum Heiligen Gottes geweiht wurde, so Abraham durch Gottes Erwählung zum heiligen Manne Gottes, zum Stammvater des heiligen Geschlechtes, zum Repräsentanten der heiligen Geschichte. Denn von ihm an erst gehen natürliche und heilige Geschichte aus einander. Das war ja eben das Resultat jener ersten Periode gewesen, daß es nicht möglich sei, den Geist in der Natur und mit ihr zugleich leben und sich entwickeln zu lassen. Deßhalb trennt Gott: er beginnt eine neue Geschichte mit Abraham, er läßt die natürliche Menschheit ihre Wege gehen, um im Leben eines einzelnen erwählten Geschlechtes die Idee seiner Liebe anbahnend zu verwirklichen, damit von da aus am Ende der Tage auch die natürliche Menschheit gelockt, gewonnen, aufgenommen werden könne. Aber nur einzelne Personen sind es für den Anfang, welche als Träger der heiligen Geschichte erscheinen: Abraham, Isaak, Jakob. Dies ist das Charakteristische der ersten Stufe heiliger Geschichte. Die zweite ist die Erweiterung der Familie zum Volke, zum Reiche. Das Reich des Alten Bundes tritt uns als Vorbild des Neutesta-

mentlichen Reiches von Moses an entgegen; der Mensch Gottes war zum Reiche Gottes geworden, wir sehen den Gottmenschen nicht mehr blos in der beschränkten Sphäre einzelnen Personlebens, sondern in der Fülle und Mannichfaltigkeit (πλήρωμα) eines Volks- und Staatslebens dargestellt. — So werden wir also für die Geschichte des Alten Bundes folgende Gliederung gewinnen: A. die ungeschiedene Einheit der natürlichen und heiligen Geschichte: der Mensch der Natur. B. die heilige Geschichte; 1) der Mensch Gottes, 2) das Reich Gottes. — Es versteht sich hiebei von selbst, daß diese Unterscheidung im relativen, nicht im absoluten Sinne zu nehmen ist. Die heil. Geschichte ist nie ohne natürliche Grundlage, noch letztere jemals ohne einen Strahl verklärender Idealität; die Person geht in der Gemeinschaft nicht unter, sondern auf, — und letztere wäre gar nicht, wenn sie in der ersteren nicht principiell schon gegeben wäre.

Dies also ist in kurzen Zügen der Stufengang der nach Maaßgabe der Naturempfänglichkeit wechselnden Offenbarungsformen. Die nähere Beschreibung dieser wechselnden Formen selbst können und dürfen wir hier nicht anticipiren, damit die Einleitung der Untersuchung selbst nicht vorgreife. —

Die Natur aber bedingt nicht nur durch ihren Wechsel den Wechsel der Offenbarungsstufen, sondern auch durch ihr immer gleiches Wesen die wesentlichen und allgemeinen Formen, in welchen alle Offenbarung sich vermittelt.

2. Die Freiheit als Bedingung der wesentlichen und allgemeinen Erscheinungsformen der Offenbarung.

Hier wird von einem Dreifachen geredet werden müssen. Es ist nämlich offenbar, daß vor allem die Offenbarung im Leben, in der Geschichte selbst statt gefunden hat. Die heilige Geschichte selbst ist ja die thatsächliche Offenbarung und Vorausdarstellung des Gottmenschen. Wir werden also untersuchen müssen, wie heilige Geschichte überhaupt entsteht. Mit der Geschichte aber in lebendiger Wechselbeziehung steht das weis-

sagende Wort. Wir werden also das Verhältniß desselben zur weissagenden Geschichte zu erörtern haben und zwar nach verschiedenen Beziehungen. Es wird sich darum handeln, zu ermitteln, warum das Wort zur Geschichte hinzukommen mußte, wann es erscheinen und wie lange es währen mußte, und endlich, welches der Unterschied ist zwischen der Geisteswirkung in der Geschichte und im Worte. — Geschichte und Weissagung werden aber für die Folgezeit fixirt vermittelst der Schrift, wir werden also drittens zu reden haben von der Aufzeichnung der Geschichte und des Wortes oder von der h. Schrift. Denn es ist offenbar, daß Geschichte, Wort und Schrift der Zeit nach keineswegs zusammenfallen. Meist erst lange nach den beiden ersten tritt die letztere ein, nur selten fallen alle drei Momente in einen Zeitpunkt zusammen. — Insofern also Wort und Aufzeichnung selbst nur Momente der Geschichte sind, können sie nur im geschichtlichen Zusammenhange recht begriffen werden. Zwar tritt uns die Schrift als das Erste entgegen, denn sie enthält Wort und Geschichte. Aber der Wirklichkeit des Entstehens nach war sie das Letzte. Als solche werden wir sie dem natürlichen Gange folgend behandeln: erst an der betreffenden Stelle des geschichtlichen Verlaufes wird also von der Schrift selbst nach ihren verschiedenen Beziehungen die Rede sein. — Diese ganze Untersuchung aber werden wir zu führen haben mit beständiger Beziehung auf die Frage: wie hat die Liebe dem Menschen im Leben, Reden und Schreiben sich offenbaren können, ohne die Freiheit der Natur zu beeinträchtigen?

a) Die heilige Geschichte.

Wir haben oben zu zeigen versucht, wie Geschichte überhaupt entsteht. Wir haben gesehen, daß dieselbe das Produkt der freien That der unfreien Natur ist. Die Natur mit allen ihren Qualitäten ist einmal gesetzt und der geheimnißvollen Einwirkung von oben her fortwährend ausgesetzt, — aber sie ist vollkommen frei, alle in sie gelegten Möglichkeiten zu entfalten. Mit andern Worten: zwischen Sein-Wollen und That-

Wollen giebts keine Schranke: dies ist unsre Freiheit. Aber das Sein selbst ist Gottes Kreatur; insofern sind wir absolut abhängig.

Die heilige Geschichte muß, sofern sie *Geschichte* ist, nach *denselben* Normen entstehen; sofern sie *heilige* Geschichte ist, nach verschiedenen. D. h. das Wesen der Entstehung wird dasselbe, die Form verschieden sein. Diese Form wird aber bedingt sein durch die Eigenthümlichkeit der zur Erreichung des Zieles der h. Geschichte in Bewegung gesetzten Kräfte.

Sofern die irdischen Faktoren der heiligen Geschichte selbst Naturwesen sind, entstehen sie zwar auf natürlichem Wege, aber die Weisheit und Allmacht Gottes hat sie, wie jedes Naturwesen für seine relative Bestimmung, so für ihre Bestimmung zum Reiche Gottes zubereitet. So spricht der Herr zu Jeremia (1, 5): „Ehe ich Dich bildete im Mutterleibe, kannte ich Dich, und ehe Du ausgingst aus dem Mutterschooße habe ich Dich geheiligt; zu einem Propheten für die Völker habe ich Dich gemacht." Vergl. Sir. 49, 9. Jes. 49, 1 ff. ψ. 139, 13 ff. Gal. 1, 15. — Und wie die persönliche, so bereitet Gott die unpersönliche Natur, sofern sie zu den Zwecken seines Reiches dienen soll. „Siehe ich sende einen Engel vor Dir her, Dich zu behüten auf dem Wege, und Dich zu bringen an den Ort, *den ich bereitet habe*" — spricht der Herr Ex. 23, 20. — Nicht nur aber das Land, die gesammte Natur gestaltet er so, wie er sie zum Dienste der heiligen Geschichte braucht: die Wasser der Sündfluth, das himmlische Feuer, das Sodom zerstörte, die Theurung und Fruchtbarkeit in Aegypten, die Aegyptischen Plagen, das rothe Meer, die Pest in Israel zur Zeit Davids, die Heuschrecken Joels, der Stern der Weisen, Erdbeben und Verfinsterung der Sonne, als der Herr starb — sind nur eine kleine, flüchtige Auswahl aus den unzähligen, das Kleinste wie das größte umfassenden Einwirkungen der göttlichen Allmacht auf die Kräfte der Natur, um sie mittelbar oder unmittelbar im Dienste seines Reiches zu verwenden. Man bedenke nun: Sara hat in ihrem neunzigsten Jahre den *verheißenen* Sohn geboren, Isaak zeugt Esau

und Jakob, Jakob die zwölf Erzväter, Jesse den David, Maria gebiert den Herrn! Sind damit nicht alle Grundlagen der heiligen Geschichte, soweit dieselbe auf Persönlichkeiten beruht, vollständig gegeben? Man nehme nun jene Einwirkung Gottes auf die Naturkräfte hinzu, so hat man die irdische Gesammtbasis der heiligen Geschichte und zwar ohne daß von einer Verletzung des Princips der Freiheit auch nur im mindesten die Rede sein kann, denn das Gebiet der Zeugung, wie das der Naturereignisse liegt gänzlich außerhalb des Bereiches menschlicher Willensthätigkeit. — Aber allerdings sind damit blos die persönlichen und unpersönlichen Faktoren, gleichsam die Figuren und die Maschinerie des heiligen Dramas gegeben. Aber diese Personen müssen handeln, die Kräfte der Natur müssen in bestimmter Richtung und nach bestimmtem Maaße wirken! Hier also beginnt erst der Conflikt zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit.

Würde Hofmann's frühere Darstellung, nach welcher der Geist im Menschen schlechthin als Gottes Geist erschien, richtig sein, dann freilich wären wir über alle Schwierigkeiten hinaus, denn dann wäre die Geschichte nichts anders als ein Walten des Einen unendlich individualisirten Geistes in unfreien Gefäßen seiner Macht. Damit wäre allem Wunder, wie allem specifischen Unterschied von heiliger und natürlicher Geschichte ein Ende gemacht. Aber Hofmann hat in seinem Schriftbeweise diese frühere Ansicht wesentlich modificirt. Er nennt es nun ebenso unrichtig, wenn man den Geist, der im Menschen ist, schlechthin geschöpflich, als wenn man ihn schlechthin den Geist Gottes nennt *), und bezeichnet damit das Verhältniß vollkommen richtig, wiewohl nun jetzt erst die Frage entsteht, wie denn der Geist zugleich geschöpflich und ungeschöpflich sein könne. Wir werden uns mit Versuchen zur Lösung dieses Problems, die nur aus den Tiefen der Gottheit geschöpft werden kann, nicht aufhalten. Uns genügt, die Einheit des Geistes im Menschen mit dem Geiste Gottes und doch

*) Schriftbeweis I. S. 259.

auch die Unterschiedenheit beider anerkannt zu sehen. Erstere begründet die Verwandtschaft beider, mithin die Nothwendigkeit für den Menschen Liebesmittheilung aus der Tiefe des Urquells, dem er entstammt, zu empfangen, sowie endlich die Möglichkeit solcher Mittheilung. Die Unterschiedenheit aber bedingt die Polarität der Offenbarung, d. h. daß es ein Subjekt und ein Objekt der Geistesmittheilung giebt. Wäre Geist Gottes und Geist des Menschen schlechthin eins, so begriffe man nicht, wie die Schrift von einem Senden, Herabsteigen, Empfangen, Weichen des Geistes Gottes reden kann. Das Wie der Reception ist uns freilich so unerklärlich, als das Wie der ursprünglichen Einheit, und es wird um so unerklärlicher, je mehr diese Reception in den innersten Tiefen des Geistes, welche aller menschlichen Beobachtung sich entziehen, vor sich geht. Aber dies können wir auf das deutlichste erkennen, daß die Offenbarung auch in den Formen ihrer Mittheilung streng dem Gesetz der erziehenden Liebe sich unterwirft, also nur nach dem Maaße der Receptivität sich richtet. Jene drei von uns namhaft gemachten Stufen des Natur-, Person- und Gemeinschaftslebens entsprechen den Stufen des Kindes-, Jünglings- und Mannesalters. Denn als Kind ist der Mensch vorherrschend Naturwesen, als Jüngling ist er zwar Person, aber noch nicht für die Gemeinschaft, für's Ganze thätige Persönlichkeit; er ist wohl Mitglied, aber noch nicht aktives Mitglied der Gesellschaft. Dies wird er erst als Mann; erst im Mann hat der Mensch den Gipfel seines Personlebens erreicht. So ist also die Periode von Adam bis Abraham das Kindesalter, die Periode von Abraham bis Moses das Jünglingsalter, die von Moses bis Christus das Mannesalter der heiligen Vorgeschichte und nach der Eigenthümlichkeit dieser Stufen richtet sich die Form der Offenbarung. Als Kind behandelt Gott Adam und Kain; noch mit Noah redet er kindlich. Eben deßhalb offenbarte er sich ihnen nur unmittelbar, nie durch Engel oder menschliche Vermittler. Ihn sollten sie kennen lernen und nicht in Versuchung kommen, seine Ehre einem andern zu geben. Die über diese Erzählungen spotten, sollen doch vor allem sagen, ob sie

auch nur noch eine Vorstellung von ihrer eigenen Kindheit haben. Und wenn sie gestehen müssen, daß sie das Kindesbewußtsein gänzlich verloren haben, daß ihnen durchaus nicht mehr gegenwärtig ist, wie ein Kind im Innersten fühlt und denkt, am allerwenigsten aber, wie sie selbst als Kinder gefühlt und gedacht haben, dann sollen sie zugeben, daß sie um so weniger eine Vorstellung von dem Kindesalter der Menschheit haben können. Es ist wahrhaft lächerlich, wenn man sieht, wie die Stubengelehrsamkeit die graue Vorzeit, wo die leiblichen wie geistigen, die klimatischen wie die socialen Verhältnisse so total anders gewesen sind, nach dem Maaßstabe der Gegenwart mißt, während sie doch aus der Herablassung, die wir den Kindern beweisen müssen, entnehmen könnten, daß die göttliche Pädagogik in unserem Kindesalter eine ebensolche Herablassung muß befolgt haben. Aber freilich weder der Deist, noch der Pantheist hat einen Gott, der sich zum Kinde herablassen, der ihm Röcke machen und anziehen kann. Nun so mögen sie uns unsern Gott lassen und für ihren Spott unser Mitleid dahinnehmen. Aber das muß zugestanden werden, daß in allem, was Gott zu den Menschen nach der Erzählung der Schrift redet, nichts liegt, was irgend als Beeinträchtigung des Gesetzes der Freiheit erscheinen könnte. Er giebt ihnen Weisung, wie man sie dem Kinde zu seinem Besten giebt. Diese Weisung ist freilich jedesmal ein Gebot, und Gebot setzt nicht nur Freiheit, sondern auch Knechtschaft voraus (Gal. 4, 1 ff.), aber diese Knechtschaft ist nicht eine durch's Gebot bedingte, sondern natürlich vorhandene, die selbst das Gebot bedingt, und dieses letztere ist lediglich Accomodation der Liebe, welche die Erhebung zur Mannheit und Freiheit zum Zwecke hat. Ja das Gebot ist sowenig Zwanggebot, daß es vielmehr den Charakter der Prüfung hat und den Glauben provocirt. War Abraham nicht frei, wie konnte sein Gehorsam Glauben genannt und ihm zur Gerechtigkeit gerechnet werden?

Noch im Jünglingsalter, in der Patriarchenzeit sehen wir Gott vorzugsweise unmittelbar, öfter auch durch Engel, sowie durch Träume und Gesichte sich offenbaren. Menschliche

Vermittlung bahnt sich an; die Patriarchen selbst, die Repräsentanten der noch unentwickelten Einheit theokratischen Lebens vermitteln ihrem Geschlechte das Wort des Herrn. Herrscher ihres Stammes legen sie priesterliche Hände prophetisch segnend auf die Häupter der Ihren.

Man sieht deutlich, daß der Fortschritt des Gottesbewußtseins und die Unmittelbarkeit der Offenbarung im umgekehrten Verhältnisse stehen. Je mehr die letztere von ihrem göttlichen Inhalt in der Geschichte abgesetzt, je mehr also das Bewußtsein geschichtliche Offenbarungsthatsachen als Basis gewonnen hat, desto mehr zieht sich Gott zurück, desto mehr tritt Vermittlung ein und desto menschlicher werden die Formen der Vermittlung. Für uns ist alle übernatürliche Offenbarung längst verschwunden, weil wir sowohl das Wort der Offenbarung selbst als die durch dieselbe gewirkte Geschichte vor uns haben.

Im Mannesalter, in der Periode des Gemeinschaftslebens wird das Reich *organisirt*, und hier gewinnen nun die Formen der Offenbarung Consistenz und feste Ordnung. Hier legt sich die bisher noch unentfaltete Einheit theokratischen Lebens in die geordnete Vielheit ihrer Momente auseinander, und die Träger dieser Ordnung sind die theokratischen *Aemter*. Deßhalb erfüllt und treibt der Geist von nun an vorzugsweise *menschliche* Organe. Aber nicht was irgend ein Mitglied der Theokratie als Privatperson — sondern nur was der Repräsentant eines theokratischen Momentes kraft seines Amtes sagt oder thut, hat heilsgeschichtliche Bedeutung. Diese Repräsentation kam aber keineswegs immer den bestellten Amtsträgern zu; so gewiß es falsche Propheten, meineidige Priester und gottlose Könige gegeben hat, hat es Männer geben müssen, die redeten und handelten, obgleich beides nicht formell ihres Amtes war. Die Grundlage der theokratischen Amtsthätigkeit bildete die Prophetie, denn sie war der Canal, durch welchen das Wort Jehovas, auf dem alles theokratische Leben beruhte, an die gelangte, die es zu vernehmen und aus-

zuführen hatten. Nicht als ob die Prophetie auf das prophetische Amt im formellen Sinne beschränkt gewesen wäre. Denn vor der eigentlichen Begründung des Prophetenamtes durch Samuel (vgl. Act. 3, 24) gab es Propheten (Dt. 18, 15. Jud. 4, 4. 6, 8. 1. Sam. 2, 27), während seiner Dauer waren auch Priester und Könige Propheten, — und nach seinem Aufhören mit Maleachi, während das königliche Amt fortdauerte, bis das Scepter von Juda genommen ward, das priesterliche aber bis ans Ende, gab es noch Prophetie, theils in, theils außer Verbindung mit den beiden andern Aemtern, wie Elisabeth, Zacharias, Simeon, Hanna, der Täufer, Kaiaphas zur Genüge beweisen. — Das Verhältniß der Prophetie zum Prophetenamte ausführlicher zu erörtern ist hier nicht am Platze, wohl aber haben wir zu sprechen vom Verhältniß des prophetischen Wortes zur Geschichte.

b) Das heilige Wort.

Das Wort steht, wie gesagt, zur Geschichte in lebendiger Wechselbeziehung. Es gehört einerseits mit zu den Faktoren derselben, so daß die Geschichte sein Produkt ist; wenn Gott Abraham befiehlt, sein Vaterland zu verlassen, oder seinen Sohn zu schlachten, so hat das Wort geschichtsbildend gewirkt. Das Wort ist aber auch Produkt der Geschichte. Denn die h. Geschichte wird auch gewirkt ohne äußeres, gesprochenes Wort durch unmittelbare Geisteswirkung, — oder wenn sie auch Produkt des gesprochenen Wortes ist, — sobald die weissagende Bedeutung des geschichtlichen, bereits thatsächlich gewordenen Momentes von einer berechtigten menschlichen Persönlichkeit im Bewußtsein aufgenommen und im Worte dargestellt wird, so ist offenbar das Wort Produkt der Geschichte. Es wird dies aber in verschiedener Weise sein, sowohl was den Inhalt, als was die Form betrifft. Von einer Aufnahme ins Bewußtsein kann selbstverstanden da nicht die Rede sein, wo das Bewußtsein der weissagenden Bedeutung dem Moment selbst voranging, ja ihn setzte. Also wenn Gott selbst redet oder sein Engel, so ist solches Wort, wiewohl sich's stets in freier Liebe dem Mo-

mente anbequemt, doch nicht Produkt, sondern Schöpfer des Momentes. Die Subjektivirung der Geschichte beginnt also erst, nachdem Menschen Träger des Wortes geworden sind, also in den Propheten, dieses Wort im weiteren Sinne genommen. Die Subjektivirung der Geschichte im Worte geschieht nun keineswegs nur so, daß die Umrisse der Gegenwart sich reflektiren; die Weissagung ist kein todter Spiegel, kein blos dienendes Instrument, wie könnte sie sonst selbst Geschichte machen? Sie ist eine Tochter der Geschichte, darum kann nicht jegliches zu jeglicher Zeit geweissagt werden; aber sie ist eine freie Tochter, die nicht nur Leben nimmt, sondern auch Leben giebt; die den in ihrem Schooße empfangenen Keim mit selbständigen Lebenskräften erfüllt, indem sie ein neues hinzufügt, was ihr eigen ist: die Vorausnahme der Zukunft. Die Geschichte nämlich weissagt lediglich so, daß sie mit den Mitteln der Gegenwart die Zukunft darstellt. Diese Darstellung in Worte gefaßt und zwar so, daß zur geschichtlichen Objektivität kein neuer Stoff durch Vermittlung des Subjektes hinzutritt, ist Geschichtschreibung. In diesem Sinne sind natürlich auch die einfach referirenden Darstellungen der theokratischen Lebensmomente in den historischen Büchern des A. Bundes als Weissagung zu betrachten. Was an dieser Form der Weissagung mangelhaft ist, leuchtet ein: sie sagt nur aus, was die Gegenwart mit der Zukunft gemein hat, nicht was beide unterscheidet. Das Wort aber, getragen vom göttlichen Selbstbewußtsein, dem alle seine Werke gleich gegenwärtig sind, und gestaltet von der erziehenden Liebe, anticipirt auch die Zukunft, indem es das ihr Eigenthümliche aussagt. Es stellt also die Gegenwart dar mit den Mitteln der Zukunft, indem es die letztere in die erstere hineinträgt. Da aber die Zukunft noch nicht objektiv geworden ist, wie die Vergangenheit und Gegenwart, so kann diese Anticipation auch dem Objekte nach nur in Form eines innerlichen Vorgangs erfolgen, und zwar in verschiedener Weise. Im Allgemeinen zwar muß festgehalten werden, daß das Subjekt die Zukunft nie in ihrer absoluten, sondern nur in ihrer rela-

tiven Eigenthümlichkeit und Unterschiedenheit von der Gegenwart vorausnimmt. Aber ein wesentlicher Unterschied wird bedingt durch das Verhältniß der anticipirten Zukunft zum Bewußtsein des Subjektes. Es können hier nämlich zwei Fälle eintreten: entweder ist sich das Subjekt bewußt, daß Zukünftiges Gegenstand seiner Wahrnehmung und Aussage ist, oder es ist sich dessen nicht bewußt.

Wer z. B. den 2ten Psalm in der Art von Christus deutet, daß er darin Christum ebenso geschaut wähnt, wie ihn das N. Testament schildert und wir ihn kennen, der irrt gerade so wie der, welcher diesen Psalm lediglich auf David und nur in sofern auf Christum bezieht, als der theokratische König unbewußt als Moment der weissagenden Geschichte den neutestamentlichen voraus darstellt. Beides scheint mir gleich unnatürlich. Denn mag man nun David eine Erkenntniß von Christo zuschreiben, die er nicht haben konnte, oder ihm die absprechen, die er wirklich hatte, so ist beide Male der geschichtlichen Wahrheit Gewalt angethan. David wußte nach 2. Sam. 7, 19 auf's Bestimmteste voraus, daß ein großer König aus seinem Stamme in ferner Zukunft auf seinem Stuhle sitzen werde, aber er dachte sich diesen freilich nur als den vollendeten Antitypus seiner selbst, d. h. als den unwiderstehlichen Eroberer und Zwingherrn der Welt. Diese größte Hoffnung seines Geschlechtes, dies Kleinod seiner Seele soll David nicht haben im prophetischen Liede besingen können? — Gewiß hat David mit deutlichem Bewußtsein, daß es sich um Zukünftiges handle, den zweiten Psalm gedichtet, obwohl man in anderer Beziehung sagen kann, daß er nicht wußte, von wem er redete. Und so war es bei allen Propheten: wenn der geschichtliche Moment es erforderte, daß die Zukunft hereingetragen werde in die Gegenwart, dann waren sie sich auch auf's bestimmteste bewußt, Zukünftiges auszusagen, aber sie wußten nicht, auf welche und welcherlei Zeit deutete der Geist Christi, der in ihnen war (1. Petr. 1, 11). Sehr häufig liegen ihnen dann die sämmtlichen Momente der gleichartigen Zukunft, welche in der Wirklichkeit nach einander ins Leben treten, neben einander auf

einer Fläche, wie ein großes Gemälde vor Augen, wobei nicht geleugnet werden soll, daß diese ganze Zukunft an Zustände der Gegenwart unmittelbar anknüpfen konnte, in welchem Falle die Zukunft nicht unmittelbar, sondern mittelbar vorausgenommen war. Immerhin aber war das Bewußtsein, daß es sich um Zukünftiges handle, vorhanden. Dieses bewußte Schauen einer nicht klar erkannten Zukunft hatte seine Formen und Grade. Man erlasse mir, eine Physiologie der Ekstase, des ἐν πνεύματι εἶναι, des Gesichtes, des Traumes, oder jenes (häufigsten) Zustandes zu geben, von welchem die Propheten sagen: הָיָה אֵלַי דְּבַר יְהוָה. Ich gestehe, daß ich das nicht könnte, auch wird Einzelnes besser an den betreffenden Stellen beigebracht werden. Nur das will ich sagen, daß in allen diesen Zuständen, in welchen „die Seele des Sehers, wie eine Harfe war, welche der Geist Gottes spielte," die Freiheit auf der einen Seite überschwänglich wieder gewann, was sie auf der andern verlor. Es ist wahr: der Natur wurde Gewalt angethan. Auf wen der Geist Gottes fiel, wer entzückt wurde (ἁρπάζεσθαι), dessen Natur wurde momentan den Bedingungen ihres irdischen Daseins entzogen. Paulus wußte nicht, ob er während dieses Zustandes im Leibe, oder außer dem Leibe war (2. Cor. 12, 2). Aber rühmt er sich nicht der unaussprechlichen Dinge, die er gesehen? Sind diese Männer nicht die vor uns allen hochbegnadigten gewesen? Und sie waren es deßhalb, weil ihnen ein Blick in eben jenes Land der Freiheit vergönnt war, nach welchem alle Kreatur seufzet und wehleidet immerdar. Was sie in diesen Zuständen thaten, haben sie insofern mit Freiheit gethan, als es freies, natürliches Produkt eben jenes Zustandes war. Wie natürlich ist jene bewußtlose Rede Petri auf dem Berge der Verklärung Luc. 9, 33! Also die formelle Freiheit bleibt auch hier gewahrt. Aber ihr Sein selbst, — dies freilich war unfrei, war geknechtet und gebannt, wenn es anders Bann und Knechtschaft ist, auf Augenblicke der höchsten Freiheit genießen zu dürfen, in deren ewigem Genusse einst unsre Seeligkeit bestehen wird.

Außer dieser Form der Subjektivirung eines weissagenden

Momentes giebt es aber noch eine andere, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, daß das Subjekt kraft der ihm inwohnenden Befugniß, den theokratischen Moment zu repräsentiren, das Wesen desselben so im Worte aussagt, daß es eben damit, ohne es zu wollen und zu wissen, die entsprechende Zukunft charakterisirt. Wenn wir von der Geschichtschreibung gesagt haben, daß sie die Zukunft darstelle mit den Mitteln der Gegenwart, von der bewußten Weissagung, daß sie die Gegenwart darstelle mit den Mitteln der Zukunft, so können wir von dieser unbewußten Weissagung behaupten, daß sie beides vereinige, daß sie Gegenwart und Zukunft, Diesseits und Jenseits, Sichtbares und Unsichtbares in Einem darstelle mit Wortmitteln, die beide zugleich charakterisiren, die also nothwendig doppelsinnig sein müssen. Hier vereinigen sich nämlich zwei Gedankenbilder in einer Wortfassung. Die Möglichkeit dieser Vereinigung beruht darauf, daß das redende Subjekt ein zwiefaches Sein hat: ein persönliches, in welchem es durch seine Natur bedingt wird, mithin formell frei ist, und ein repräsentatives, in welchem es der Idee seines Amtes zum unfreien, darstellenden Organe dient. Gott aber, der, wie wir gesehen haben, durch die Natur auf den Willen zu wirken vermag, der des Ohres, wie der Zunge Herr ist (ψ. 94, 9), ist zugleich der, welchem das Amt dient, und der es ausrüstet mit den Kräften zum Dienste. Auf jenem Gebiete herrscht er mittelbar, hier unmittelbar. In dem Geiste des Einen Menschen aber treffen beide Wirkungen zusammen: daß der Mensch redet und was er redet, kommt auf Rechnung der formell freien, d. h. der mittelbar bedingten Natur; aber wie er redet, die Form und Fassung der Rede, welche sie zu einer doppelsinnigen macht, ist unmittelbare Wirkung des im Amte waltenden Geistes. Man kann nur noch fragen, worauf denn die Nothwendigkeit dieser unbewußten Weissagung beruhe? Sie beruht aber darauf, daß die Wahrheit verkündigt werden mußte auch in Momenten, wo entweder die Fähigkeit, oder der Wille fehlte, sie auszusagen, oder beides. Da mußte die objektive geschichtliche Nothwendigkeit durch die bewußte Freiheit so zu ihrem

Rechte kommen, daß dieselbe zugleich unbewußte Dienstbarkeit war. Wenn Kaiaphas, weil er desselben Jahres Hoherpriester war, weissagend ausrufen mußte: es ist uns besser, daß ein Mensch sterbe für das Volk und nicht das ganze Volk verloren werde, — so ist er sich keinerlei Zwangs bewußt gewesen, seine böse Meinung hat er frei herausgeredet; er hat eben das gesagt, was er sagen wollte, er hat aber zugleich auch sagen müssen, was er zwar nicht sagen, aber doch nicht nichtsagen gewollt hat: dixit, quod dicere non voluit, non quod non-dicere voluit. Und daß er's gerade in diesen doppelsinnigen Worten thun mußte, das hat Gottes Geist gewirkt, weil in jenem Momente von verhängnißvollster theokratischer Bedeutung das heilige Amt auch reden und die Wahrheit bezeugen mußte, welche sein Träger aussprechen weder wollte noch konnte. Anderwärts ist's die geschichtliche Nothwendigkeit lediglich im Gegensatz zum Nichtkönnen, zur geschichtlichen Beschränktheit, welche solche doppelsinnige Aussprüche hervorruft. So z. B. Gen. 3, 15. ψ. 16, 10 f. ψ. 8. ψ. 68. ψ. 22, — lauter prophetische Stellen, in welchen Gott selbst freilich bewußt, der Prophet aber unbewußt zugleich die dem Momente der Gegenwart oder Sichtbarkeit entsprechende Zukunft oder Unsichtbarkeit schildert. Ich glaube, daß ohne diese Annahme die neutestamentlichen Deutungen mancher von diesen Stellen durchaus nicht gerechtfertigt werden können, muß aber das Nähere auf die Erklärung selbst versparen.

Es ist klar, daß unsere Eintheilung in bewußte und unbewußte Weissagung jene von andern gebrauchte in direkte und indirekte involvirt, ohne ihr zu entsprechen. Dem Worte, als einem Momente der Subjektivität, ist nicht die Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern das Verhalten des Subjektes zu demselben wesentlicher Eintheilungsgrund. Jene besteht außer und unabhängig vom Subjekte, dieses ist bedingt durch die Art und Weise, wie der Gegenstand im Centrum der Persönlichkeit, im Bewußtsein sich reflektirt. Also je nachdem die Beziehung des Gegenstandes auf die Zukunft dem Subjekte zum Bewußtsein kommt oder nicht, wird die Weissagung eine bewußte oder

unbewußte sein. Die erstere kann das Zukünftige, wie gezeigt, unmittelbar oder mittelbar wahrnehmen, die letztere nur mittelbar. Die Bezeichnungen: eigentlich-messianisch, vorbildlich-messianisch und ideell-messianisch, wozu auch noch eine Kategorie Reichs-Psalmen kommt, sind unlogisch, indem die vorbildlich-messianischen in dem Sinne, wie z. B. Vaihinger sie faßt *), daß nämlich der Prophet in seiner Person zugleich an die des Messias gedacht habe, von den eigentlich messianischen nicht wesentlich verschieden sind; die ganze Eintheilung aber ist eine unwissenschafttliche, weil sie nicht auf einen dem Begriff der Weissagung inhärirenden, sondern auf einen äußerlichen, zufälligen Eintheilungsgrund basirt ist.

Haben wir nun gesehen, daß das Wort in Bezug auf die Form seiner Mittheilung den Formen der Geschichte sich anschmiegt, so ist klar, daß dies auch in Bezug auf den Inhalt der Fall sein muß. Man kann zwar in gewissem Sinne sagen, daß jeder Moment der Vergangenheit die ganze Zukunft in seinem Schooße trägt und der, welcher beide überschaut, vermag die Grundzüge der letzteren ihrer wesentlichen Gesammtheit nach selbst in den fernsten Momenten der weissagenden Vergangenheit zu erkennen, — aber doch muß andrerseits auch zugestanden werden, daß jeder einzelne weissagende Moment den ihm entsprechenden Moment der Zukunft vorzugsweise vorausdarstellt. Wenn wir also gezeigt haben, daß den Lebensstufen des Gottmenschen die Lebensstufen der A. Test. Geschichte genau entsprechen, so ist dadurch im Allgemeinen der Stufengang der Weissung indicirt. Im Allgemeinen! Denn es darf nicht verkannt werden, daß bei aller Zusammenstimmung der beiden Geschichts-Verläufe doch auch eine Verschiedenheit statt findet. Nicht ist einer das Konterfei des andern, sondern jeder ist für sich selbst etwas, er hat neben der gemeinsamen auch eine specifische eigenthümliche Bestimmung und Gestaltung. Man darf also nicht erwarten, daß in dem Kindesalter der Menschheit das Kindesalter Christi nach seinen individuellen Zügen

*) Vaihinger Psalmen S. 53.

abgebildet sein werde u. s. f. — Das Kind ist *Mensch*; was es für ein Mensch sein werde, ist noch verborgen. Die Individualität ist zwar den Anfängen nach, aber noch nicht ausgebildet vorhanden. Aber wenn auch nicht die Individualität, so ist doch die Nationalität im Kinde ausgeprägt, denn es ist unmöglich, daß ein abstrakter Mensch geboren werde. Deßhalb sagt auch das Wort der Weissagung in der ersten Periode zuerst das mit Bestimmtheit aus, daß ein Mensch der Ueberwinder des durch die Schlange in die Welt gebrachten Zwiespaltes sein werde, sodann, nachdem die Menschheit in ihre großen, die Weltgeschichte bedingenden Unterschiede, die Racen, auseinandergegangen war, daß der Ueberwinder aus Sem's Geschlechte hervorgehen werde. Die Verheißung, welche Abraham zu Theil geworden ist, fügt ein neues Moment konkreter Bestimmtheit hinzu. Es ist nun gewiß, daß der Heiland aus Abrahams Saamen, ja wir erfahren auch noch bestimmter, daß er von Isaak und zwar durch dessen Sohn Jacob kommen werde. Aber Abraham hat nicht blos eine Verheißung erhalten, er hat ihr auch geglaubt; er war der erste Mensch, der zu Gott im Verhältniß des bewußten Glaubens stand. Er ist eben dadurch der Stammvater der *gläubigen* Menschheit geworden (Gal. 3, 7). Ist dem also, so muß nothwendig auch das Wechselverhältniß von Abrahams Verheißung und Abrahams Glaube, nicht blos jedes dieser Momente einzeln für sich weissagend sein. Dadurch ist nun ausgesagt, daß das Verhältniß des Heilands zu den Menschen *religiöser* Natur, daß es auf den Glauben basirt sein werde; der Erlöser erscheint also hier, in der Periode des Jünglingsalters, in welchem, wie gezeigt, die Person sich entwickelt, nicht mehr nur als natürliche, sondern als *ethische* Persönlichkeit. — In der Periode des Gemeinschaftslebens, im Reiche des alten Bundes legt sich endlich die ganze Fülle der weissagenden Momente auseinander. Nicht nur wird die Persönlichkeit immer konkreter und individueller: aus dem Stamme Juda und aus den Lenden Davids kommt der Messias, sondern es wird nun auch erkennbar, welches sein eigenthümliches Verhältniß zu Gott (*ψ.* 110, 1 vgl.

mit Matth. 22, 41 ff.), welches der konkrete Mittelpunkt, welches die Organisation seines Reiches, ja welches das Schicksal desselben, sowie seiner Person, welches der Ort und die Zeit seiner Geburt, seine Aufnahme unter dem Volke, und sein Ausgang sein werde. Nicht als ob eine chronologisch sich entsprechende Reihenfolge der Momente sich nachweisen lasse; der Zusammenhang ist ein realer. Daher entsprechen sich die sachlich zusammenstimmenden Momente, welches auch ihre chronologische Verschiedenheit sein möge. Also weissagen alle Momente der Verherrlichung die Herrlichkeit des Messias, in welche Zeit sie auch fallen mögen, alle Momente des Falles der Theokratie, welcher Zeit sie auch zugehören mögen, sein und der Seinen Leiden u. s. w. —

c) Die heilige Schrift.

Die Geschichte und das Wort mußten fixirt werden, wenn nicht jedes Moment derselben nur für die Gegenwart Bedeutung haben sollte. Nur dadurch erwuchs die weissagende Geschichte allmählich zu einem Ganzen, nur so war es möglich, die Erfüllung durch die Weissagung, sowie umgekehrt diese durch jene zu kontrolliren. Solange nun die natürliche Entwicklung der Menschheit die Erfindung der Schrift noch nicht herbeigeführt hatte, war die Aufbewahrung von Geschichte und Wort Sache der Ueberlieferung, eine Aufbewahrungsart, welche für jene Zeit nicht weniger sicher war als die spätere durch Schrift. Wenn Ewald*) in Bezug auf Davids Anordnung, daß sein Trauergesang auf Saul und Jonathan von den Söhnen Juda's genau auswendig gelernt werde, bemerkt, daß „dies etwa so viel sei, als gäbe jemand heutzutage etwas in die Druckerei," — so ist dies vollkommen richtig. Dasselbe aber läßt sich mit noch größerem Rechte von der älteren Zeit, wo Schrift noch gar nicht existirte, behaupten. Nimmt man zu der Stärke der konservirenden Geisteskraft noch die lange Lebensdauer und die dadurch bedingte geringe Anzahl

*) Geschichte des Volkes Israel I. S. 21.

der Glieder der Traditionskette, so ist dadurch die Möglichkeit einer reinen Tradition bis auf die Zeit der Geschichtschreibung vollkommen begründet. Aber der Einfluß des mythischen Processes? Sollte sich allein der Stamm der Hebräer von demselben frei erhalten haben? Ich sage nicht, daß die Hebräer keine Mythen hatten. Aber ich leugne, daß sie Mythen in ihre heilige Tradition aufgenommen haben. Man kann diese wohl auch die heilige Sage der Hebräer nennen, aber zwischen Sage und Geschichte besteht kein wesentlicher Unterschied. „An der Sage ist das Geschichtliche das Leibhaftige, am Mythus nur ein Schemen," sagt Delitzsch *) mit vollem Rechte. Wer in Christo, dem Gottmenschen, das Licht und Salz der Welt erkennt, der hat in ihm die zureichende Bürgschaft für die reine Ueberlieferung der heiligen Geschichte. Dieselbe Inwohnung des Geistes Gottes, welche letztere erzeugte, mußte auch die erstere als nothwendige Consequenz hervorrufen. Denn sollte die Geschichte für das Bewußtsein der Menschen nicht verloren gehen, so mußte sie rein überliefert werden. Das letztere ist nicht nur nicht schwerer als das erstere, es ist seine nothwendige Consequenz.

Nachdem aber die Zeit der großen natürlichen Kräfte vorüber, und die Periode der Kunstthätigkeiten gekommen war, schwächte sich auch die Naturkraft des Gedächtnisses und das künstliche Mittel der Schrift trat an die Stelle.

Es ist nun ganz verkehrt, wenn man das Schreiben von der Gesammtwirksamkeit des die heilige Geschichte erzeugenden Geistes losreißt, indem man auf dieses allein den Begriff der Inspiration beschränkt. Vielmehr ist die Herstellung der Schrift selbst nur ein Moment der heiligen Geschichte. Ich sage, die Herstellung der Schrift. Also nicht blos die Abfassung der einzelnen Bücher, sondern ebensogut die Auswahl und Zusammenstellung des Geschriebenen. Denn das Geschehene würde für uns verloren sein, wäre es uns nicht in einer authentischen Urkunde aufbewahrt. Welches waren nun

*) Comm. zur Gen. S. 45.

die Bedingungen, die erfüllt sein mußten, damit eine solche zu Stande käme?

War die Erscheinung des Gottmenschen durch die heilige Geschichte des A. Bundes vorbereitet, und sollte die Geschichte dieser Vorbereitung durch Schrift uns überliefert werden, so ist dadurch Inhalt und Form dieser Schrift bedingt. Was den Inhalt betrifft, so mußte die Schrift alles enthalten, was von Anfang der Welt an als wesentliche Vorausdarstellung des Gottmenschen sich zu erkennen gab. Als wesentliche Vorausdarstellung! Wir haben also nicht das Recht, eine bis in's kleinste Detail vollständige Erzählung der alttestamentlichen Geschichte zu fordern. Nur die Momente sind von Bedeutung, in welchen irgend ein prägnanter Zug des messianischen Bildes sich darstellt. Ebendeßhalb mußte der Kanon sich abschließen, als keine neuen Ansätze theokratischen Lebens mehr zu verzeichnen waren *). Aber die Vorausdarstellung des Gottmenschen erscheint nicht blos als historisches Faktum, sondern auch als ethische Macht, welche auf die Gemüther derjenigen, in deren Mitte sie geschah, bestimmend einwirkte.

Es ist nun für uns ebenso wichtig, zu erfahren, wie die Offenbarung des Gottmenschen aufgenommen wurde, als worin sie bestand. Denn auch uns ist sie geschehen, damit wir sie aufnehmen. Dies ist ihr Zweck. Unsere Aufnahme ist nun wesentlich bedingt durch die Kenntniß der Aufnahme, die ihr von unsern Vätern im Glauben (denn das ist für uns das Volk des A. Bundes) zu Theil wurde. Dieselbe dient uns zum Vorbild im positiven sowohl als negativen Sinne (2. Tim. 3, 15 ff. 1. Cor. 10, 6 ff.). Also war es nothwendig, daß nicht blos die objektive Erscheinung der Offenbarung, sondern auch ihr subjektiver Wiederhall im Leben der Einzelnen und des Volkes, sowie ihre Berührung mit den nicht theokratischen Völkern uns vor Augen geführt werde. Daher giebt uns die Schrift zuerst die Geschichte der Offenbarung in einfacher historischer Darstellung. Als aber im Reiche die Idee ihre Fülle im Leben

*) Hofmann Weiss. und Erf. I. S. 47. ff.

des h. Volkes ausbreitete, da bekommen wir neben den historischen eine reiche Folge prophetischer, poetischer und selbst philosophischer Schriften. Aus diesen allen tritt uns das Gesammtbild des alttestamentlichen Lebens entgegen.

Und wie die Schrift geschrieben ist, so muß sie auch ausgelegt werden. Die Schrift will und soll uns nichts anderes geben als die Geschichte der Offenbarung, wie sie wirklich war. Die Schrift alten Testamentes ist nicht die eine Hälfte eines gleich dem Koran im Himmel geschriebenen Buches. Sie ist ein Buch, welches eine menschliche Geschichte uns vor Augen stellt. Also nicht absolute Offenbarung haben wir in derselben zu suchen, nicht das absolute göttliche Wissen über alles Mögliche von der Kosmogenie an bis zu den Röcken der Priester herab; sie ist kein inspirirtes Compendium der Geologie, der Weltgeschichte, der Staatskunst, der Liturgik und geistlichen Poesie — nicht einmal der Dogmatik und Moral. Sie stellt einfach dar, wie Gott successive den Gottmenschen im Menschen immer deutlicher dargestellt hat, und wie diese Darstellung von den Vätern ist aufgenommen und im Leben und Bewußtsein ist ausgeprägt worden. So sehr wir also berechtigt, ja verpflichtet sind, alles auf diese Eine Grundidee zu beziehen, so sehr liegt uns andrerseits ob, die Geschichte der Idee nicht zu alteriren, sondern sie ganz so wie sie gegeben ist, in ihrem successiven Werden aus der Schrift zu entnehmen. Wir müssen die Schrift natürlich erklären. Nicht im Sinne eines Paulus und Bretschneider. Sondern in dem Sinne, in welchem wir die Natur als Correlat der Freiheit gefaßt haben. Dasselbe Princip, welches wir als der Offenbarung selbst zu Grunde liegend nachgewiesen haben, muß auch unsrer Erklärung derselben zu Grunde liegen. Wir werden die Schrift nur dann verstehen, wenn wir sie als Geschichte des Conflikes göttlicher und menschlicher Freiheit selbst mit der Freiheit, welche nicht Willkühr, sondern Mannheit ist, auffassen. —

Erſter Theil.

Der Menſch der Natur.

Erstes Buch.

Der Mensch im Zustande der ursprünglichen Einheit von Natur und Geist.

Kap. 1.

Die Begründung dieses Verhältnisses durch die Schöpfung.

A.

Kritik der biblischen Schöpfungsgeschichte.

1.

Der Standpunkt der Untersuchung.

§. 1.

Das Verständniß der biblischen Schöpfungsgeschichte Gen. 1 ist dadurch bedingt, daß das Verhältniß dieses Abschnittes als eines Theiles zu seinem Ganzen recht aufgefaßt werde. Die Erzählung von der Schöpfung bildet ihrer Stellung nach den Eingang, ihrem Inhalt nach die relative Basis der Gesammtoffenbarung. Wenn wir nun richtig erkannt haben, was die Schrift überhaupt will und soll, so werden wir darnach auch zu beurtheilen vermögen, ob dieser Theil das leistet, was wir nach Maaßgabe seiner Stellung am Anfange der Schrift von ihm zu erwarten berechtigt sind. Denn nicht Schöpfungsgeschichte überhaupt, sondern eine Schöpfungsgeschichte, wie sie der Grundidee des Ganzen entspricht, dürfen

wir dann als Grundlegung von diesem Eingangsabschnitte erwarten. Nun haben wir aber gesehen, daß die Schrift die Geschichte der stufenweise geschehenen Offenbarung des Gottmenschen enthält und zwar nach der objektiven und nach der subjektiven Seite. Bei jeder dieser Stufen ist also immer zweierlei im Auge zu behalten: erstens die Beziehung auf den Mittelpunkt oder die Form, in welcher der Gipfel bereits in der niedern Stufe sich darstellt, sodann die Bedingtheit dieser Darstellung durch die Beschaffenheit der treffenden Naturbasis. Wir dürfen demnach von keiner Stufe der Offenbarung etwas anderes erwarten als die Erkenntniß des Gottmenschen, wie er nach Maaßgabe der natürlichen Bedingungen auf derselben zur Erscheinung kommen konnte. Also weder etwas anderes als Christum — nicht Geologie, nicht Archäologie, nicht Profanhistorie, — noch eine absolute Erkenntniß Christi dürfen wir in irgend einem einzelnen Theile der Schrift suchen. So wird uns denn auch die Schöpfungsgeschichte als ihren wesentlichen Inhalt den Gottmenschen zu erkennen geben, wie er eben in der Schöpfung einerseits sich selbst darstellte, andrerseits erkannt wurde. Nicht alles, was Gott von der Schöpfung weiß, ist in der biblischen Schöpfungserzählung zu lesen, noch auch wird das, was uns mitgetheilt wird, so mitgetheilt, wie es Gott weiß. Es ist also nicht darauf abgesehen, uns einen vollständigen Schöpfungsbericht, gleichsam ein Schöpfungsprotokoll zu geben, sondern die Hauptsache ist, uns zu sagen, daß und wie der erste Mensch, der τύπος τοῦ μέλλοντος geschaffen wurde. Diesem einen Hauptzwecke dient das Uebrige lediglich als Folie. Der Kreis der Schöpfung hat den Menschen zum Mittelpunkt, also setzt jener diesen voraus, wie dieser jenen fordert. Damit man wisse, welches Kreises Mittelpunkt der Mensch sei, mußte die Schöpfung geschildert werden.

§. 2.

Aber diese Schilderung konnte uns nur in der Form gegeben werden, wie sie sich im Bewußtsein der ersten Menschen reflektirte. Denn nicht darauf kommt es uns an, die Geschichte

der Schöpfung so zu kennen, wie Gott sie kennt, sondern wie er sie den ersten Menschen zu erkennen gegeben hat. Denn nur so steht die Schöpfungserzählung mit dem übrigen Inhalte der Schrift in Einklang. Die übrigen Bücher erzählen uns, wie Gott Abraham, Isaak und Jakob und dem Volke Israel zu ihrer Schwachheit sich herablassend sich geoffenbart, und wie diese Offenbarung im Leben und Bewußtsein jener Menschen sich gestaltet hat. Da haben wir also eine ganz menschliche Geschichte — und der Anfang sollte nicht menschlich, sollte im Himmel geschrieben sein? Da entbehrte das Gebäude einer organisch entsprechenden Grundlage, und es müßte irgendwo ein Sprung vom Himmel auf die Erde bemerkbar sein, der Charakter der Erzählung mußte einmal plötzlich wechseln. Wo ist aber dies der Fall? Nirgends. Von Anfang an bleibt der Ton und Charakter der Darstellung sich gleich. Und das ist's ja eben, was unsrer Erwartung entspricht. Die absolute Erkenntniß ist uns nach 1. Cor. 13, 13 für das zukünftige Leben aufgespart. Für dieses Leben sehen wir ἐκ μέρους, und es kommt nur darauf an, daß diese μέρη unserer Erkenntniß in der rechten, nach Form und Inhalt die Eigenthümlichkeit der geschichtlichen Momente respektirenden Succession uns vorgeführt werden. Wir müssen also vielmehr fragen: entspricht die Erzählung Gen. 1 und 2 dem Maaße geistiger Erkenntniß, welches wir als das sowohl der Objektivität des Momentes als der Subjektivität der ältesten Menschen angemessene vorauszusetzen berechtigt sind — als: entspricht sie dem Maaße absoluter Erkenntniß, das wir Gott zuschreiben und dereinst für uns erwarten? Damit soll nun nicht gesagt sein, daß die Erzählung unwahr sein dürfe oder gar sein müsse. Wenn ich sage, es komme nur darauf an, die dem geschichtlichen Standpunkte der ältesten Menschen entsprechende Erkenntniß von der Schöpfung zu wissen, so meine ich damit nicht, daß wir ein religiöses Interesse dabei hätten zu erfahren, oder daß die Schrift dazu da sei, uns zu sagen, wie die ältesten Menschen über Cosmogonie spekulirt oder gedichtet haben. Sondern ich setze dabei göttliche Offenbarung voraus, in welcher Form

dieselbe auch statt gefunden haben mag, und meine nur, daß die Geschichtlichkeit, also Treue und Zuverlässigkeit auch der Schöpfungserzählung gerade daran erkannt werden müsse, ob dem allenthalben herrschenden Gesetze göttlicher Pädagogik gemäß die herablassende und bildende Liebe auch hier in den Kreis der menschlichen Anschauung eingegangen sei. Ich meine, wir müssen fragen: ob wir hier die Offenbarung in der entsprechenden menschlichen Form vor uns haben, d. h. ob in der Erzählung die Rücksichten genommen sind, welche die Eigenthümlichkeit des Objektes, an welches sie sich richtete, nach allen Seiten hin erforderte? Diese Rücksichten zu nehmen, entspricht allein der Liebe und Weisheit Gottes; ein rücksichtsloses Hinwegsetzen über jene Erfordernisse würde also gerade für den nicht-göttlichen Ursprung der Erzählung Zeugniß geben. Hätte Augustinus Recht mit dem, was er in seinen zwei Schriften **de Genesi ad litteram**, sowie im 13ten Buch der Confessionen zur Erklärung der Schöpfungsgeschichte beibringt dann müßte unseren ersten Aeltern vielmehr die metaphysische, oder wenn ich so sagen darf, die kreatorische als die kreatürliche Seite der Schöpfung geoffenbart worden sein. Wenn aber dem nicht so war, so hat der ehrwürdige Kirchenvater das alles **ex propriis** in den Text hineingetragen, und hat damit dem Worte Gottes Gewalt angethan und zwar ganz in derselben Weise wie Bretschneider und Röhr. Denn deren sogenannte natürliche und Augustin's unnatürliche Erklärungsweise laufen auf eins hinaus: die einen entleeren die Schrift, indem sie herausnehmen, was ihnen anstößig ist, darin zu finden, die andern geben ihr einen Inhalt, den nicht darin zu finden, ihnen ebenfalls anstößig ist. Beide machen sich zu Meistern der Schrift, nur mit dem Unterschiede, daß die Einen unbiblische, aus der Zeitbildung geschöpfte Vorstellungen, die andern zwar auf biblischem Grunde wurzelnde, aber nicht hieher gehörige Gedanken in die treffenden Stellen hineintragen.

§. 3.

Wie wir nun also an der Schrift überhaupt nur oder

doch weitaus vorherrschend ein religiöses Interesse haben, so auch an der Schöpfungsgeschichte. Es kommt uns also nur darauf an, Christum darin zu finden in seiner ersten keimartigen Gestalt: den Gottmenschen im Menschen der Natur, wie er aus Gottes Hand hervorging, und zwar wollen wir ihn so, in solcher Darstellung finden, wie es der Urzeit des Menschengeschlechtes angemessen war, ihn zu recipiren. Wir verlangen also die Kunde von der ersten Erscheinung der konkret gewordenen Menschheits-Idee auf der Erde aus einer gleichzeitigen und die Spuren dieser Gleichzeitigkeit an sich tragenden Quelle zu entnehmen.

Wir wissen wohl, daß wir damit eine kühne Forderung ausgesprochen haben. Wenn wir nun behaupten, daß die biblische Darstellung in Gen. 1 und 2 dieser Forderung genügt, so haben wir das vor allen Dingen zu beweisen.

Wir werden versuchen, dies auf folgende Art zu thun. Wir werden nämlich zuerst a priori die Möglichkeit einer von den Uranfängen der Menschheit an auf uns gekommenen Ueberlieferung zu zeigen, sodann a posteriori nachzuweisen versuchen, daß diese Ueberlieferung in der biblischen Darstellung sich wirklich vorfindet. Diesen Nachweis aber werden wir gründen theils auf die Untersuchung des Inhaltes der biblischen Darstellung selbst, theils auf die Vergleichung desselben mit denjenigen Zeugnissen der außerbiblischen Natur- und Menschengeschichte, welche berechtigt sind, als Zeugnisse für die Urzeit der Erde und des Menschengeschlechtes vernommen zu werden.

2.

Die Möglichkeit urzeitlicher Tradition.

§. 4.

Würden diejenigen Recht haben, welche mit Strauß die Lehre von den Autochthonen für das übereinstimmende Resultat der Naturwissenschaft und Philosophie erklären*), dann

*) Glaubenslehre §. 50. I. S. 681. Dagegen Ev. KZtg. 1841. S. 628. Vgl. Walton Proleg. in Bibl. Polygl. Lond. P. 1.

freilich könnte von einem Reflex göttlicher Offenbarung im Bewußtsein der ältesten Menschen nicht die Rede sein. Aber ist es denn a priori wahrscheinlich und durch die Erfahrung bestätigt, daß unsre Entwicklung von der Bestialität zur Humanität und nicht vielmehr umgekehrt fortschreitet? Wäre ersteres der Fall, so müßte das Gesetz der Entwicklung für die geschichtliche Zeit ein anderes sein als für die vorgeschichtliche. Denn wiewohl wir in der Cultur von niederen zu höheren Stufen aufsteigen, so doch nicht in der Naturbegabung. Auf dieser Verwechslung beruht jene ganze Lehre von den Autochthonen. Die Kunst nimmt zu, die Natur ab; dies ist das Gesetz der menschlichen Culturentwicklung. Obgleich Ehrenberg behauptet hat *), daß in Bezug auf die Extensivität wie Intensivität der Lebenskräfte die Menschheit im Wesentlichen sich immer gleich bleibe, so möchte doch diese Behauptung, um nur bei uns Deutschen stehen zu bleiben, solange bezweifelt werden müssen, als Cäsar und Tacitus nicht der Unwahrheit überwiesen sind. Unsere immania corpora würden wohl schwerlich der parvitas Romanorum Schrecken einjagen. Homer und Göthe! Ist mit diesen zwei Worten nicht die Culturgeschichte der Menschheit gezeichnet? Ja die Kunst in allen ihren Formen, alles was man Wissenschaft, Civilisation, Politur, Dressur nennen mag, das nimmt zu, aber die Naturstoffe, aus denen wir bereitet werden, sind von Generation zu Generation von schlechterer Qualität **). In physischer Beziehung läßt sich das nicht bestreiten. In moralischer allenfalls: es ist wahr, die Liederlichkeit war zu allen Zeiten gleich. Aber war sie nicht ehemals großartiger? Ich meine, man hat ehemals auch in diesem Stücke mehr geleistet als jetzt, weil man mehr

*) Einleitungsrede über die naturwissenschaftl. wie medicinisch völlig unbegründete Furcht vor körperlicher Entkräftung der Völker durch die Fortschritte der Cultur. 1842.

**) Vergl. Lasaulx die Geologie der Griechen und Römer, Abhandl. d. Münchn. Ak. d. W. Bd. VI. Abth. III. 1852. S. 552. ff. und die dort angeführten Stellen der Alten.

leisten konnte, weil man einen größeren Fond von Naturkraft zu vergeuden hatte. Dazu kommt, daß man ehemals die Principien der Religion und Sittlichkeit anerkannte, und nur im Widerspruche mit diesen als berechtigt anerkannten Autoritäten der eben auch ihr Recht fordernden Natur sich überließ. Die heiligen Kämpfer der Kreuzzüge wie des dreißigjährigen Krieges haben alle Greuel der Grausamkeit und Wollust unmittelbar neben und mit den Ceremonien der von ihnen fanatisch verehrten Religion geübt. Jetzt ist man principiell über alles, was dem Fleische zuwider sein könnte, hinaus. Man macht die Wissenschaft dem Fleische dienstbar, und anstatt Humanität ist jetzt Bestialität das Ideal der Denker, die höchste Weisheit der nur zu praktisch gewordenen Philosophen. — Das ist nun freilich consequent und entspricht ganz dem Enthusiasmus, den man für die Thierheit an den Tag legt: vom Thiere läßt man den Menschen ausgehen und zum Thiere läßt man ihn werden. Des Menschen Anfang und Ende ist Bestialität! Und so reden diese Leute, die vor lauter Stolz und Autokratie nichts Höheres als den Menschen anerkennen, und „auf keinem Punkte die göttliche Causalität unmittelbar in ihre wissenschaftlichen Reihen wollen eintreten lassen" *). Da rächt sich dieser Stolz. Indem sie Gott von dem unmittelbaren lebendigen und persönlichen Contakte mit der Menschheit ausschließen, entleeren sie dieselbe nicht blos alles höheren Gehaltes, nein sie degradiren sie, sie zerreißen das Band, das sie an den Himmel knüpfte, und nöthigen sie in den Koth hinabzufallen. — Wenn wir nun noch überdies wahrnehmen, daß jedes Kind von einem Zustande ursprünglicher Reinheit und Unschuld, also von einem Zustande relativer Vollkommenheit bei aller Entwickelung seiner blos keimartig vorhandenen Anlagen zu einem Zustande der Corruption fortschreitet (eine Behauptung, welche man aufklärerischerseits nur zu sehr urgirt hat — ich erinnere an Pestalozzi **), — ja wenn überhaupt alles irdische Seiende

*) Strauß Glaubenslehre I. S. 680.

**) v. Raumer Gesch. der Pädagogik II. S. 332. 381.

gleich vom ersten Momente seines Daseins an gewissermaßen zu sterben beginnt und je länger es lebt, desto mehr Elemente des Todes in sich aufnimmt, — wenn dem so ist, haben wir die Analogie des einzelnen Menschenlebens wie der Weltgeschichte im Großen und Ganzen für uns, wenn wir behaupten: der Anfänger unsers Geschlechtes kann weder als ein brutum, noch als ein Produkt der Kunst, d. h. der geistigen Bildung, — er muß aber als die höchste Concentration aller Naturkraft, als das Ideal des Naturmenschen gedacht werden. Wir sind berechtigt in ihm die menschliche Natur als in der ganzen Fülle und Reinheit ihres ursprünglichen Wesens vorhanden zu denken. Primi mortalium, sagt Senecca, quique ex his geniti naturam incorrupti sequebantur, eandem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio . . . . . Non negaverim fuisse alti spiritus viros, et, ut ita dicam, a diis recentes; neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effoetus ediderit (epist. 90) *).

§. 5.

Ist dem also, so hätten wir den geeigneten Boden für die Reception göttlicher Schöpfungsoffenbarung gewonnen. Wie aber haben wir diese Receptivität und diese Offenbarung uns zu denken? Ich muß für's erste wiederholt warnen, nicht den Maaßstab der Gegenwart an jene Zustände der Urzeit anzulegen. Ich behaupte: wie keiner von uns sein Kindesbewußtsein im Mannesbewußtsein bewahrt und gegenwärtig hat, wie vielmehr das erstere vom letzteren verschlungen und vernichtet worden ist, — ebenso und noch viel mehr ist es den Jetztlebenden unmöglich die Urform des menschlichen Selbstbewußtseins wieder wach zu rufen. Sie dürfen aber jene Urzeit, die sie nicht mehr haben, auch nicht willkührlich machen, sie haben nicht das Recht, nach dem Muster der Gegenwart sie zu konstruiren. Eine jede Zeit muß außer nach den ewigen, absolut gültigen Normen nach ihrem eigenen

*) S. Schubert Weltgebäude S. 720.

Maaßstab gemessen werden. Wer freilich in Bezug auf jene von mir differirt, wird auch in letzterer Beziehung differiren. Aber ich frage noch einmal: Hat die ἀθεότης größere wissenschaftliche Berechtigung als die θεοσέβεια? Wer nun einen lebendigen, persönlichen Gott annimmt, der die Liebe ist, und der in der Liebe die Freiheit zum Principe der Weltschöpfung gemacht hat, der wird nicht umhin können, Liebe und Freiheit auch für das Verhältniß Gottes zum erstgeschaffenen Menschen als Princip anzuerkennen. Er wird zugestehen müssen, daß jener geschichtliche Moment so gut wie jeder folgende eine seiner Eigenthümlichkeit entsprechende Zusammen- und Wechselwirkung von Liebe und Freiheit forderte. Soviel Liebe und welcherlei Liebe der Mensch als neugeschaffener bedurfte, die muß ihm widerfahren sein, so gewiß Gott die Liebe ist. Hinwiederum aber, soviel Achtung seiner Freiheit der Mensch in Anspruch nehmen konnte, soviel muß ihm zu Theil geworden sein, so gewiß er Person, Elohim war. Es ist hier noch nicht der Ort, alle die Arten der Liebeserweisung zu erörtern, welche durch die leibliche wie geistige Beschaffenheit des Neugeschaffenen erfordert wurden. Nur die Frage ist hier von Wichtigkeit: in wie weit war es dem ersten Menschen nothwendig, Kunde von seiner eigenen Entstehung, sowie von der Entstehung der Welt, deren Mittelpunkt er war, zu erlangen? Daß diese Kunde ihm nach Maaßgabe seiner Receptivität, d. h. seiner Freiheit zu Theil werden mußte, kann nach dem bisher Erörterten nicht bezweifelt werden.

§. 6.

Um jene Frage richtig zu beantworten, müssen wir den ersten Menschen nicht blos als Individuum, sondern auch als Repräsentanten des Genus ins Auge fassen. Es muß jene Frage also nicht nur so verstanden werden: Was mußte Adam als dieser Mensch für seine Person, sondern auch, was mußte er als erster Mensch für sein Geschlecht über seine und der Welt Entstehung erfahren? In ersterer Beziehung muß Adam's Kindheit und Einsamkeit, sowie seine Fremdheit auf

der Erde, die mit der eines neugebornen Kindes zu vergleichen ist, in Betracht gezogen werden. Er bedurfte also der Anleitung und Unterweisung, mithin der Offenbarung. Daß er geschaffen worden, und wie, d. h. in welchem Zeit- und Rangverhältniß er geschaffen worden, das mußte Adam erfahren, damit er seine Pflicht und sein Recht erkenne: seine Pflicht als Geschöpf Gottes und Verwalter der irdischen Naturordnung, sein Recht als Kind Gottes und als Haupt der Schöpfung. In Beziehung auf das Zweite aber ist zu sagen: wollte man auch annehmen (was ich nicht thue), daß Adam für seine Person an der Unmittelbarkeit seines Welt- und Gottesbewußtseins eine Schranke hatte, die ihn vor gefährlichen Abwegen bewahrte, so ist doch gewiß, daß seine Nachwelt in dieser Unmittelbarkeit nicht verharren konnte, und daß sie, ohne Fingerzeig über den Urheber und die Art ihrer Entstehung, den bedenklichsten Irrthümern ausgesetzt war. Irgend einmal also mußte Offenbarung über diesen Punkt stattfinden. Man könnte nun freilich sagen: war diese Offenbarung mehr für die Nachwelt als für Adam selbst nöthig, so konnte sie ja erst in dem Momente gegeben werden, wo sie nöthig wurde. Darauf ist nun zu erwidern, daß jene Erkenntniß der Nachwelt ein um so heiligeres Erbgut bleiben mußte, je älter sie war, je mehr sie als vom Stammvater des Geschlechtes sich herschreibende Uroffenbarung erkannt wurde. Dazu kommt, daß Gott selbst sein Schaffen formell unter einem Gesichtspunkt auffaßte, von welchem aus es als Vorbild für die gesammte menschliche Lebens- und Berufsthätigkeit dienen sollte. Durch die Stellung der Erde im Sonnensystem, durch ihr Verhältniß zum Monde, durch die hiedurch bedingte Eintheilung der Zeit in Jahre, Monate und Wochen war die siebentägige Zeitgruppe als das Grundmaaß der gesammten menschlichen Arbeitsthätigkeit gegeben, ein Grundmaaß von eben so großer natürlicher als religiöser Bedeutung. Mit dieser göttlichen Anordnung stand nun die Schöpfung selbst im innigsten Zusammenhang. Zwar hatte Gott nicht in dem Zeitraume von sieben irdischen Wochentagen die Schöpfung vollendet, aber das Schöpfungsganze stellte sich dar in sieben Theilen oder Gruppen. Nicht chronologisch, wohl

aber sachlich lag der Schöpfung die Siebenzahl zu Grunde. Diese auf der Sieben ruhende Realeintheilung des Schöpfungswerkes mußte nun als göttliches Vorbild der menschlichen Zeiteintheilung zu Grunde gelegt, und diese göttliche Anordnung, von welcher unten noch weiter die Rede sein wird, mußte schon Adam geoffenbart werden, denn sie galt schon ihm, und von ihm sollten andere Menschen außer dem leiblichen Leben auch diese erste, Vergangenheit und Zukunft in sich schließende Gottesoffenbarung als heiligstes Erbe der Väter überkommen.

§. 7.

Wenn ich nun also die Kunde, welche Adam von seiner und der Welt Entstehung hatte, auf göttliche Offenbarung zurückführe, so trete ich in Widerspruch nicht nur gegen diejenigen, welche überhaupt von Offenbarung nichts wissen wollen, sondern auch gegen solche, welche Offenbarung zwar überhaupt, aber an dieser Stelle nicht zulassen wollen. So sagt z. B. Hofmann *): „Eine solche Kenntniß (nämlich von dem, was seinem Dasein voraufging), konnte der Mensch haben, ohne daß es einer besondern Offenbarung bedurfte." Hofmann ist der Ansicht, daß, wie dem Naturforscher aus der gegenwärtigen Beschaffenheit der Erde ihre Anfangsgeschichte sich erschließt, ebenso dem erstgeschaffnen Menschen die Gegenwart der Welt, welche er in ihrem Verhältnisse zu ihm ebenso rein als unmittelbar erkannte, in eine Geschichte, wie diese Welt geworden, sich umgesetzt habe. Ich möchte nun zwar wohl mit Delitzsch **) Hofmann in dem Stücke Recht geben, daß Adam „der Welt mit Einschluß seiner selbst ihre Entstehungsgeschichte ansehen konnte," aber ich möchte bezweifeln, daß die biblische Darstellung den Inhalt dessen wiedergiebt, was der Mensch der Schöpfung „angesehen" hat. Denn dann müßte ja nothwendig diese Darstellung den wirklichen Vorgang genau reflektiren, was nicht der Fall ist.

*) Schriftbeweis I. S. 232.

**) Comm. zur Gen. S. 49.

Der Einblick in die Tiefen der Erde mußte Adam lehren, daß Land, Pflanzen, Thiere nicht nach einander, sondern neben einander entstanden sind. Dies ist der große Widerspruch, in welchem die biblische Darstellung mit der geologischen Wirklichkeit sich befindet, und den keine Deutung hinwegkünsteln kann. — Aber wollte man auch zugeben (was ich übrigens nicht thue), daß Gen. 1 und 2 die Reproduktion des von Adam angeschauten Processes sei, so bliebe doch Eines, was nimmermehr, wie auch Delitzsch (a. a. O.) bemerkt, unter diese Kategorie fallen könnte. Daß auf die sieben Stufen der Schöpfung die göttliche Ruhe und daran anknüpfend die Einsetzung des Sabbaths folgte, konnte dies von Adam geschaut werden? Ist man nun genöthigt, diese Einsetzung auf göttliche Offenbarung zurückzuführen, so auch das Uebrige, was mit ihr auf gleicher Linie steht. Dann erklärt sich uns erst die Umsetzung des chronologischen Verlaufes in die Real-Ordnung, und wir gewinnen für diese eine positive göttliche ratio. Adams Blick würde uns ein getreues Bild des natürlichen Vorgangs verschafft haben. Gottes Wort stürzt und zerbricht die gemeine Wirklichkeit, um sie zur Darstellung idealen Inhaltes geschickt zu machen. Wer durfte so frei mit der Geschichte walten, als allein Gott der Herr selbst, der Macht hat zu thun mit dem Seinigen, was er will? Nimmermehr würde innerhalb der Sphäre heiliger Geschichte, welcher die Genesis entstammt, eine Hand es gewagt haben, die heilige Ueberlieferung so wesentlich zu verändern, als es geschehen sein müßte, wenn die ursprüngliche Form der geologischen Wirklichkeit entsprochen hätte. Gott selbst aber konnte, unbeschadet dieser Wirklichkeit und ohne sie bestreiten zu wollen, sein Werk vom idealen Gesichtspunkte aus betrachten, er konnte sagen: Sieben waren die Stufen meines Schaffens, so soll auch ein siebentägiger Zeitraum das Maaß sein, nach dem du deine Zeit eintheilest. Und zwar soll dir der siebente Tag ein Tag der Ruhe sein, weil mit dem siebenten Werke meine Ruhe begann; sechs Tage aber seien der Arbeit des Berufes gewidmet. Daß hiemit nicht ein specifisch theokratisches

Gesetz, sondern ein allgemeines, ein weltgeschichtliches ausgesprochen ist, daß also jene Sieben in der Woche nur die erste und unterste Form ihrer Erscheinung gefunden, daß der irdischen Woche eine höhere, ewige entspricht, dies ist Hebr. 4 aufs deutlichste ausgesprochen.

§. 8.

Dies sind die Argumente, aus welchen uns die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit einer dem ersten Menschen zu Theil gewordenen Offenbarung über seine und der Welt Entstehung zu resultiren scheint. Mit dieser Offenbarung war das Fundament urzeitlicher Tradition gegeben. Weiter fragt es sich: ist es möglich, daß der Inhalt dieser Ueberlieferung im Wesentlichen unversehrt bis auf uns, resp. bis zur Verzeichnung in einer schriftlichen Urkunde gelangte?

Sofern jene Offenbarung ein Objekt geistiger Erkenntniß überhaupt war, hieng ihre Bewahrung von allgemeinen, natürlichen Bedingungen ab, sofern sie aber zugleich religiöser Natur war, war sie auch durch eine entsprechende Beschaffenheit des religiösen Bewußtseins bedingt.

Die allgemeine Möglichkeit, daß ein Objekt geistiger Erkenntniß in der Zeit, welche der Erfindung der Schrift voranging, Jahrtausende hindurch im Wesentlichen unverletzt sich bewahren konnte, wird von keinem bestritten, der geschichtlichen Sinn genug hat, um in das eigenthümliche Leben jener Zeit sich hinein zu versetzen. Die Einfachheit der Verhältnisse hinderte die Zerstreuung und bewirkte, daß die Kraft des Bewußtseins auf die wenigen Erbgüter geistiger Tradition sich concentrirte, und dies um so mehr, je heiliger und bedeutsamer diese Güter waren. Dazu kam die Kräftigkeit der geistigen Anlage an sich, die durch Verbildung und Corruption noch keinen Abbruch erlitten hatte. Die lange Lebensdauer endlich reducirte die Glieder der Ueberlieferungskette auf eine verhältnißmäßig geringe Anzahl, so daß man sagen kann: es waren damals alle geistigen wie physischen Bedingungen erfüllt, um dem Schatze geistiger Erkenntniß seine unverletzte Bewahrung

bis auf die Zeit zu sichern, wo an die Stelle der natürlichen das künstliche Aufbewahrungsmittel der Schrift trat. — Wären aber diese Bedingungen die einzigen gewesen, so müßten wir dieselbe Tradition bei allen Völkern gleichlautend wiederfinden. Dem ist aber nicht so. Wir finden zwar überall, soweit einerseits unsre Forschungen reichen, andrerseits die Kunde jenes alten Schatzes bis zur Gegenwart herabgelangt ist, mehr oder weniger deutliche Spuren desselben, so daß man sagen kann: kein Volk ist von dem Einflusse jener von der Urzeit herabreichenden Tradition unberührt geblieben. Aber doch finden sich diese Spuren bei allen Völkern, außer bei einem so verhüllt von Elementen späterer und specifisch lokaler Färbung, daß man mit Nothwendigkeit zu der Frage hingedrängt war: was war es, das bei der Gleichheit der natürlichen Bedingungen doch jene Verschiedenheit in der Gestaltung der heiligen Tradition hervorrief? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: in dem Maaße, in welchem die Völker von der ursprünglichen Gotteserkenntniß abwichen, modificirten sie auch die Elemente derselben, wie sie in der Tradition vorlagen, und weil diese Elemente gerade der lebendige Kern und Mittelpunkt des Ganzen waren, so wurde vom Mittelpunkte aus auch die ganze Gestalt der Tradition entsprechend verändert. Nur da, wo das Gottesbewußtsein die ursprüngliche Form beibehielt, blieb auch der wesentliche Inhalt der Tradition unverändert. Nun haben wir aber gesehen, daß eine Linie heiliger Geschichte vom ersten Adam herab bis auf den zweiten inmitten der natürlichen sich fortzog. Innerhalb der Grenzen dieser Linie waren allein auch die religiösen Bedingungen erfüllt, welche die Integrität des Kernes der Ueberlieferung sicherten. Nur wo der Eine Gott fort und fort gegenwärtig war, fand das Wort, welches er zum Stammvater des Geschlechtes gesprochen, fortwährend die Nahrung, die es bedurfte, um in unverletzter Integrität lebendiges, wirksames Besitzthum des Geistes zu bleiben. Es kann also gar nicht bezweifelt werden, daß die Reinerhaltung der Tradition die Consequenz der heiligen Geichichte, daß sie nicht mehr und

nicht weniger wunderbar als diese, daß sie wie diese durch den Geist Christi, der in den Vätern war, gewirkt ist. So ist uns also Christus die höchste und allein untrügliche Garantie für die Glaubwürdigkeit der biblischen Schöpfungsgeschichte. Wer Christum hat als den Gottmenschen, der hat auch den ersten Menschen, so wie Christus selbst und das Gesammtzeugniß der heiligen von ihm gewirkten und getragenen Litteratur ihn verkündet.

§. 9.

Wie aber diese heilige Geschichte doch zugleich eine ächt menschliche ist, so verhält sich's auch mit diesem integrirenden Momente derselben, der Schöpfungstradition. Es wäre unnatürlich, wenn wir Gen. 1 die eigenen Worte Gottes, die er zu Adam gesprochen, wieder zu finden glaubten. Nein auch diese Tradition hat ihre natürlichen Erlebnisse gehabt, und in Folge davon hat sie zwar nicht ihren wesentlichen Inhalt, wohl aber ihre Form und zwar mannigfach gewechselt. Bedenkt man die Wanderungen der Ueberlieferung aus dem östlichen Asien nach Palästina, von da nach Aegypten und wieder zurück, bedenkt man die Einflüsse der verschiedenen Jahrtausende, die sie durchlebt, der Sprachmetamorphosen, durch welche sie hindurchgegangen ist, endlich den entscheidenden Uebergang aus der mündlichen in die schriftliche Form der Aufbewahrung, so werden wir sagen müssen: der Edelstein ist noch derselbe, aber die Fassung ist verändert.

Doch welches ist dieser Edelstein? Mit anderen Worten: welches ist denn der wahre, ursprüngliche Inhalt der Schöpfungstradition, durch welchen dieselbe als eine wahrhaft urzeitliche sich erweist?

3.

Der Inhalt der urzeitlichen Tradition.

a) Feststellung des einzuschlagenden Verfahrens.

§. 10.

Um den wahren Inhalt der urzeitlichen Tradition zu ermitteln, müssen wir zuerst die Form der biblischen Erzählung mit dem Inhalt derselben vergleichen, und zwar werden wir zuerst die sprachliche, sodann die rhetorische oder Kunstform untersuchen müssen, um das, was in sprachlicher und künstlerischer Hinsicht als späteres Produkt sich ausweist, vom ursprünglichen Inhalt auszuscheiden. Sodann werden wir den so gefundenen Inhalt weiter darauf ansehen müssen, ob nicht in ihm selbst ein Widerspruch zwischen einzelnen Elementen zu Tage kommt. Dieser Widerspruch könnte möglicherweise ein absoluter oder logischer, er kann aber auch ein rein relativer oder geschichtlicher sein, d. h. es können sich in der biblischen Erzählung Elemente herausstellen, welche zwar nicht der Sache, aber doch der Zeit nach, der sie ihrer Natur nach entstammen müssen, unter sich dissentiren. Sollten wir eine solche Diskrepanz nachweisen können, so müßten wir natürlich das Spätere als solches ausscheiden. Nachdem wir so die biblische Ueberlieferung lediglich an sich betrachtet, und nach kritischer Vergleichung von Form und Inhalt das ursprünglich gleichartige aufgefunden haben werden, wird es nöthig sein, den so ermittelten Inhalt zu vergleichen auch mit den *außerbiblischen Schöpfungstraditionen*, sowie mit den *sichern* Resultaten der *Naturforschung*. Jene Traditionen werden wir als einen außerhalb der Strömung heiliger Geschichte stehenden Complex betrachten müssen, denn wir dürfen nie vergessen, daß die heilige Geschichte auf einer Basis ruht, welche sie, wiewohl sie in menschlicher Form sich darstellt, doch von aller blos natürlichen Geschichte specifisch unterscheidet. Das jenem Complex außerbiblischer Tradition *Gemeinsame* werden wir aber mit der biblischen Erzählung zusammenhalten,

nicht um diese nach jener, sondern um jene nach dieser zu prüfen. Denn wir können den Inhalt unseres religiösen Bewußtseins nicht abhängig machen von den Resultaten profaner Geschichtsforschung; wir werden aber, was letztere als mit der heiligen Geschichte übereinstimmendes Resultat zu Tage bringt, als willkommene subsidiarische Bestätigung der letzteren hinnehmen. Wird sich eine Differenz herausstellen, so werden wir uns je nach Beschaffenheit der in Betracht kommenden Thatsachen für die biblische Darstellung entscheiden oder die Frage als Problem in suspenso lassen müssen. Die Naturwissenschaften endlich werden wir in der Art beiziehen, daß wir erstens die Grundverschiedenheit zwischen dem religiösen und dem naturwissenschaftlichen Standpunkt anerkennen. Die Offenbarung hat nicht den Zweck, uns über Naturereignisse zu belehren. Sie beschäftigt sich mit solchen nur insofern, als sie mit der Grundidee der Offenbarung in irgend einem nothwendigen Zusammenhange stehen, d. h. sofern es darauf ankommt, das Verhältniß sowohl Gottes als des Menschen zur Natur ins rechte Licht zu stellen. Somit werden wir, nicht um die biblische Darstellung nach den Resultaten der Naturwissenschaft zu berichtigen, sondern um die Eigenthümlichkeit der ersteren auch aus ihrem Gegensatz zur letzteren kennen zu lernen, auf diese, soweit es nöthig ist, eingehen. Demnach giebt es nun allerdings auch ein zwischen Religion und Naturkunde gemeinsames Gebiet. Denn wenn die Offenbarung nicht alles das aussagt, was in der Natur geschehen ist, und wenn sie das, was sie aussagt, von einem Gesichtspunkte aus darstellt, der von dem der Naturgeschichte specifisch verschieden ist, — so sagt doch andrerseits die Offenbarung nichts aus, was wider die Natur wäre, sie macht nicht eine andere Natur als die faktisch vorhandene zum Schauplatze der Menschengeschichte. Sofern also die biblischen Aussagen über die Natur einen positiven Kern von Naturgeschichte zur Grundlage haben, der zur religiösen Tendenz der Schrift in direkter und nothwendiger Beziehung steht, werden wir fragen müssen: wie stimmt die biblische Darstellung mit den sicher ermittelten Thatsachen der

Naturkunde? Bei der Beurtheilung der so sich ergebenden Thatsachen werden wir von der Voraussetzung ausgehen müssen, daß der Sache nach eine Differenz nicht bestehen kann, sofern beide, Natur und Offenbarung auf einen Urheber, Gott, zurückgehen. Finden wir demnach Differenzen, so liegt die Schuld an der Mangelhaftigkeit unserer Natur- oder Offenbarungserkenntniß, und die Differenzen bleiben vorderhand Problem.

Dies ist nach meinem Dafürhalten der einzig sichere Weg, um in Betreff der biblischen Kosmogonie zu einem so genügenden Resultate zu kommen, als dies für die jetzige Periode der menschlichen Unvollkommenheit überhaupt möglich ist. Sollten auch unsre Resultate im Einzelnen irrthümlich sein, so würde sich dadurch nur die Anwendung des Principes als eine mangelhafte, nicht dieses selbst als falsch erweisen.

b) Die Form der Schöpfungserzählung.

α) Die Sprachform.

§. 11.

Die Erzählung Gen. 1 und 2 ist in hebräischer Sprache geschrieben. Und zwar wird nicht nur über das Thun Gottes in dieser Sprache berichtet, sondern auch, wo die Erzählung Gott redend einführt, werden seine verba ipsissima hebräisch angeführt, ja es heißt sogar, daß er Tag, Nacht, Himmel, Erde und Meer mit den entsprechenden hebräischen Namen benannt habe. Dieser Umstand läßt eine dreifache Erklärung zu. Entweder nämlich muß man annehmen, daß Gott die Schöpfungsoffenbarung bereits in der Urzeit (sei es nun Adam oder einem späteren) in hebräischer Sprache mitgetheilt, — oder daß er sie dem Aufzeichner (sei dieser nun Moses oder ein anderer gewesen) in dieser Sprachform inspirirt habe, — oder endlich, daß der aus der Urzeit überlieferte Offenbarungsinhalt irgend einmal in die hebräische Sprachform sei eingekleidet worden. — Von dieser Annahme ist die zweite schon deßwegen unhaltbar, weil man ihr zu Folge weiter annehmen

müßte, entweder, daß die vormosaische Menschheit, also auch die Patriarchen, ohne authentische Kunde über die Schöpfung waren, oder daß die Offenbarung eines und desselben Gegenstandes zweimal stattgefunden habe, was an sich Gottes unwürdig und aller Analogie zuwider ist. Es bleibt also nichts übrig, als sich zwischen der ersten und dritten Annahme zu entscheiden. Daß nun Gott zu Adam in hebräischer Sprache geredet habe; hängt freilich mit der Hypothese zusammen, daß die hebräische die Ursprache gewesen sei. Nicht als ob die Worte, welche Gott während des Schöpfungsaktes redete, als in hebräischer Sprache geredet zu denken seien, sondern wenn wirklich, wie die Rabbinen fast alle, ebenso die sämmtlichen Kirchenväter mit alleiniger Ausnahme des Syrer's Theodoret, ferner alle orthodoxen Theologen bis in die neueren Zeiten herab *) behauptet haben, wenn wirklich, sage ich, das Hebräische die Sprache Adams war, dann muß ihm die Offenbarung, die er erhielt, auch in dieser Sprache zu Theil geworden sein. Aber diese Annahme, daß das Hebräische die Ursprache gewesen sei, kann mit Kurtz **) eine „antiquirte Ansicht" genannt werden, wenn gleich ich mit Leibnitz ***) glaube, daß man berechtigt ist zu fragen: **an lingua Hebraea cum cognatis sit origini vicinior quam caeterae et fontium veterum retinentior?** Wenn dem so ist, muß der Inhalt der Schöpfungstradition nothwendig wenigstens eine sprachliche Umgestaltung erfahren haben, es ist aber wahrscheinlich, daß er, wie Delitzsch a. a. O. bemerkt, sowohl vor als nach der entscheidenden Hauptkatastrophe mehrere Phasen der Sprachwandlung durchgemacht habe. Wie aber haben wir uns diese zu denken? Als Uebersetzung oder

---

*) Noch Hävernick gehört zu diesen Einl. in das A. T. I. 1. S. 145 ff. Auch Mich. Baumgarten Comm. z. Pent. I. S. 155 ff.

**) Geschichte des A. B. S. 52. Vergl. Delitzsch Comm. zur Gen. S. 50.

***) Brief an Tenzel Opp. ed. Dutens. Tom. VI. Pars II. S. 232. Vergl. Kaiser die Ursprache S. 5.

als ein organisches Hineinleben in eine andere Sprache? Uebersetzung ist nur da denkbar, wo das Verständniß eines in unbekannter Sprache vorhandenen Dokumentes den Kennern einer andern Sprache von einem beider Kundigen vermittelt werden soll, sei nun diese andere Sprache ein specifisch verschiedenes Idiom, oder ein verwandter, etwa jüngerer Dialekt *). So haben die Juden in späterer Zeit, als das Alt-Hebräische ihnen fremd geworden war, das A. Testament ins Griechische und Aramäische übersetzt. Sie hätten dies nicht gekonnt, wenn das A. Testament nicht in schriftlichen Dokumenten vorhanden gewesen wäre. Ohne solche wäre mit der Sprache der Inhalt jener Dokumente selbst ausgestorben. Welche Mittel waren nun vor Erfindung der Schrift vorhanden, um den Inhalt der Schöpfungstradition auch nach dem Aussterben der Sprache bis zum Momente der Uebersetzung zu fixiren? Keine, wenn man nicht annehmen will, daß die im Volksleben untergegangene Sprache nur in und mit jenem heiligen Dokumente sich erhalten habe, — was unnatürlich und ohne Beispiel in der Geschichte wäre. Man müßte also sagen, daß in der Zeit des Uebergangs selbst, wo beide Sprachen noch bekannt waren, die Uebertragung gemacht worden sei. Das aber würde, wenn man nicht das Unnatürliche behaupten wollte, daß nur ein Einziger jene Uebertragung unternommen, eben auf das hinauslaufen, was wir für das Richtige halten, nämlich, daß die heilige Ueberlieferung als integrirender Bestandtheil des geistigen Besitzes der Nation in die neue Sprachform sich hineingelebt hat. —

§. 12.

Welches mag nun aber der Einfluß dieser Sprachumwandlung auf den Inhalt der heiligen Tradition gewesen sein? Man könnte freilich darauf antworten, daß dieser Einfluß äqual null war, daß Gottes Geist alle Beeinträchtigung des ursprüng-

*) Vergl. Burnouf Comm. sur le Yaçna, avant-propos S. VIII.

lichen Inhalts abwehrte, daß mit einem Worte die Wirkung jener Sprachwandlung keine andere war, als die der treuesten und korrektesten Uebersetzung. Man könnte ferner behaupten, daß eine Uebertragung um so leichter vor sich gehen konnte, je mehr die verschiedenen Sprach-Phasen unter sich verwandt waren, daß also namentlich, was die Namen betrifft, wie Adam, Chavva, Seth u. s. w., vielleicht sogar יוֹם, לַיְלָה, שָׁמַיִם, מַיִם die ursprünglichen Wurzeln sogar im Hebräischen beibehalten werden konnten. Eine so mechanische Betrachtungsweise müssen wir als unsrer Grundanschauung widersprechend zurückweisen. Je mehr wir annehmen müssen, daß der Inhalt der Tradition lebendiges Eigenthum des religiösen Bewußtseins der Urzeit geworden war, ja daß er geradezu die centrale Mitte dieses Bewußtseins bildete, um so entschiedener müssen wir auch in Bezug auf ihn, um mit W. von Humboldt zu reden *), „die Untrennbarkeit des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Sprache" festhalten. Es ist ganz undenkbar, daß die Aenderung der Sprache, welche nur in lebendiger Wechselwirkung mit der Gesammtheit der geistigen Bildung gedacht werden kann, den Schatz heiliger Ueberlieferung unberührt gelassen habe. Man müßte dann annehmen, daß eine gewaltsame, Natur und Freiheit vernichtende Operation einen Theil vom Ganzen isolirt und vom Einfluß des das Ganze ergreifenden Lebensprocesses unabhängig erhalten habe. — Sollten wir nun aber angeben, welches die Veränderungen seien, die in Folge der Sprachwandlung den Inhalt der Schöpfungstradition betroffen haben, so wird Jedermann einsehen, daß es unmöglich ist, auf diese Frage strikte zu antworten, weil wir die beiden Formen nicht mit einander vergleichen, sondern höchstens aus der hebräischen allein entnehmen können, was nur hebräisch und was nicht hebräisch ist. Ersteres

*) Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Stufen der Sprachentwicklung. Gesammelte Werke Bd. III. S. 252.

müßte nothwendig neu, letzteres alt sein. Nur hebräisch sind nun zunächst die Namen und Reden, wenn diese nämlich mit zum wesentlichen Inhalte gerechnet werden. Ist's nun aber wesentlich, die verba ipsissima Gottes, die er bei der Schöpfung gesprochen, zu wissen? Dann wehe allen denen, die nicht hebräisch können. Nur hebräisch ist vielleicht auch die Idee der Tagewerke, aber diese wäre nur höchst indirekt eine Folge der Sprachwandlung. Wir können also nicht hier, wir werden später davon reden. Nicht hebräisch ist, vielleicht mit Ausnahme der Tagewerke der ganze übrige Inhalt. Das ist ja aber gerade ein Beweis dafür, daß die Sprachwandlung ihn nicht berührt hat. Also kämen wir zu dem Schlusse, daß die Sprachveränderung zwar nicht ohne Einfluß auf den Inhalt geblieben ist, aber doch direkt und unmittelbar nur unwesentlich ihn modificirt hat. Eine andere Frage ist es freilich, ob jene Veränderung, welche die hebräische Sprache erzeugt hat, nicht indirekt und mittelbar einen bedeutsameren Einfluß auf die Tradition ausübte? Und diese Frage werden wir allerdings bejahen müssen, und zwar wird dieser Einfluß zunächst sichtbar werden in dem der Sprachform zunächst verwandten Gebiete, nämlich in der rhetorischen oder Kunstform.

β) Die rhetorische Form.

§. 13.

Wir haben oben gezeigt, daß die Entwicklung des menschlichen Geistes von der Natur zur Kunst fortschreitet. Man kann mit Bestimmtheit annehmen, daß ein Geistesprodukt, welches unzweifelhafte Spuren der Kunst an sich trägt, insofern es Kunstwerk ist, nicht der Periode der unmittelbaren Natürlichkeit angehört.

Solche Spuren von Kunst finden wir aber unleugbar in unsrer Urkunde. Zwar nennt Vater (Commentar über den Pentat. I. S. 2 f.) die Eintheilung in sechs Zeitabschnitte eine „kunstlose" und „zufällige." Aber diese Ansicht ist um so unbegreiflicher, als die Kunstform des Stückes schon lange

vorher von Herder auf's überzeugendste nachgewiesen worden war *). Herder hat gezeigt, daß das Heptaemeron aus zwei genau sich korrespondirenden Dreiecken besteht:

I.
Licht.

II. III.
Die obern Wasser. Erde.

IV.
Lichter.

V. VI.
Luft- und Wasserthiere. Landthiere.

VII.
Sabbath.

Seiner Entdeckung, die so natürlich ist, daß man erstaunt ist, ihr nicht früher zu begegnen, konnte die allgemeine Zustimmung nicht fehlen **). Indeß die Frage, ob diese sinnvolle Abtheilung auch die ursprüngliche Kunstform des Stückes darstelle, hing ganz von der andern ab, ob das Sechstagewerk und zwar in der vorliegenden Gestalt den Gedanken der ursprünglichen Anlage ausdrücke.

Eben deßhalb konnte man sich bei Herder's Entdeckung noch nicht vollständig beruhigen. Werner Carl Ludwig Ziegler stellte zuerst (Henke's Magazin für Religionsphilosophie u. s. w. Bd. II. S. 1 ff. in einem Aufsatze, der überschrieben ist: Kritik über den Artikel von der Schöpfung nach unsrer gewöhnlichen Dogmatik) die Vermuthung auf, daß die Institution des Sabbaths Einfluß gehabt haben möge auf die ursprüngliche Form der Schöpfungsgeschichte (a. a. O. S. 39 ff.).

---

*) Aelteste Urkunde u. s. w. Abschnitt VI. Hieroglyphe. Vorzüglich aber vergl. Zusätze zu der ältesten Urk. des Menschengeschlechts I. Die Mos. Schöpfungsgeschichte. Ausg. Werke. Cotta 1844. S. 691 ff.

**) Man vergl. besonders Buttmann, Mythol. I. S. 133. — Koester, über die Kunstform der Schöpfungsgeschichte Gen. 1. Vierteljahrsschrift v. Lücke und Wieseler 1847. II. S. 153.

Und zwar kommt es nach ihm darauf an, ob „der kosmogonische Versuch" älter oder jünger als die Sabbathsinstitution sei oder gleichzeitig mit ihr und für sie von Moses erfunden. Er entscheidet sich nur gegen die dritte Möglichkeit mit Bestimmtheit, die zwei ersteren läßt er unentschieden. Im Falle die erste zu acceptiren sei, würde, nach ihm, der älteste Dichter nichts von Tagen erwähnt haben. Diese wären dann erst von späterer Hand hinzugesetzt worden, um die Sabbathsfeier zu sanktioniren.

§. 14.

Was Ziegler im Jahre 1794 nur als Vermuthung ausgesprochen hatte, bezeichnete ein anderer Gelehrter das Jahr darauf als zweifellose Gewißheit. J. Ph. Gabler nämlich spricht sich in der Schrift: „Neuer Versuch über die Mosaische Schöpfungsgeschichte aus der höhern Kritik 1795" dahin aus, daß Gen. 1 vormosaisch, daß der Sabbath erst durch Mosen eingeführt worden und daß ein viel Späterer die Tagewerke aus 2, 1—3 hinzugefügt habe, um die Sabbatsfeier durch das Beispiel einer göttlichen Ruhe zu empfehlen. Die ursprüngliche Form von Cap. 1 sei aber noch deutlich erkennbar aus den Beschließungs-, Ausführungs- und Beifallsformeln. Gabler macht nämlich darauf aufmerksam, daß drei Formeln regelmäßig an entsprechenden Stellen des Stückes wiederkehren. Nämlich וַיֹּאמֶר am Anfang, וַיְהִי כֵן in der Mitte und וַיַּרְא אֱ כִּי טוֹב am Schlusse jedes Schöpfungswerkes. Und daß diese Bemerkung richtig ist, lehrt der Augenschein. Denn man vergleiche! Man wird folgenden Grundriß des Stückes finden (— der Kürze wegen habe ich die Beschließungsformel mit a, die beiden andern mit b und c bezeichnet):

I. v. 3 a. 3 b. (Gabler findet mit Recht das וַיְהִי כֵן hier in dem וַיְהִי אוֹר). 4 c.

II. v. 6 a. 7 b. c fehlt hier. LXX setzt es v. 8, aber mit Unrecht.
v. 9 a. 9 b. 10 c.
III. 11 a. 11 b. 13 c.
IV. 14 a. 15 b. 18 c.
V. 20 a. b fehlt im hebr. Texte. LXX, Symmachus und Theodotion haben es v. 20. 21 c.
VI. v. 24 a. 24 b. 25 c.
VII. v. 26 a. 30 b. 31 c.

Aus dieser Zusammenstellung ergiebt sich, daß siebenmal die abschließende Formel „und Gott sah, daß es gut war" wiederkehrt. Aber die Formel „und Gott sprach," welche konstant den Anfang bezeichnet, kehrt achtmal wieder. Nämlich das zweite Werk ordnet sich so, daß die Trennung der obern Wasser (v. 6—8) die erste Hälfte desselben bildet, die Sammlung der untern Wasser (v. 9 u. 10) die zweite. Deßhalb hat jene erste Hälfte zwar die beiden ersten Formeln, aber nicht die dritte. Diese steht erst am Schlusse von v. 10 als eine den beiden Hälften gemeinsame. Gabler gründet nun auf diese Beobachtung die Behauptung, daß Gen. 1 die Schöpfung in sieben Hauptwerken aber in acht Akten darstelle, sofern nämlich das 2te Werk in 2 Akte zerfalle. Von Tagen aber ist nach dieser Abtheilung keine Spur. Die Tag-Eintheilung und die Werk-Eintheilung widersprechen sich vielmehr, wie aus folgender Gegenüberstellung zu ersehen:

Tagewerke.	Werke.
I. Licht v. 3—5.	I. Licht v. 3—5.
II. Ausscheidung der obern Wasser v. 6—8.	II. Scheidung der obern und der untern Wasser. Bildung von Himmel und Erde v. 6—10.
III. Bildung der Erde und Hervorkeimen der Pflanzen v. 9—13.	III. Pflanzen v. 11—13.

IV.	IV.
Gestirne v. 14—19.	Gestirne v. 14—19.
V.	V.
Luft- und Wasserthiere v. 20—23.	Luft- und Wasserthiere v. 20—23.
VI.	VI.
Landthiere und Menschen v. 24—31.	Land-Thiere v. 24—25.
VII.	VII.
Ruhetag v. 2, 1—3.	Schöpfung des Menschen v. 26—31.

Aus dieser Gegenüberstellung erhellt

1) daß nach der Tagabtheilung der gesammte Schöpfungsverlauf in 6 Schöpfungstage und einen Ruhetag zerfällt, nach der Werkabtheilung aber zerfällt das Ganze in sieben Werke.

2) Nach der Tag-Abtheilung umfaßt das zweite Tagewerk nur die Ausscheidung der obern Wasser und Bildung der Rakia. Nach der Werkeintheilung umfaßt das zweite Werk die Ausscheidung von Himmel und Erde.

3) Nach der Tag-Abtheilung umfaßt das 3te Tagewerk die Bildung der Erde und die Entstehung der Pflanzen. Nach der Werkeintheilung begreift das dritte Werk nur die Entstehung der Pflanzen in sich.

4) Nach der Tagabtheilung umfaßt das sechste Tagewerk die Schöpfung der Landthiere und des Menschen. Nach der Werkeintheilung beschränkt sich das sechste Werk auf die Schöpfung der Landthiere.

5) Nach der Tag-Abtheilung ist der sechste Tag Ruhetag. Nach der Werkeintheilung wird durch das siebte Werk der Mensch geschaffen. Nach Gabler weiß dieser letztere von einem Ruhen Gottes nach der Schöpfung überhaupt gar nichts, 2, 1—3 ist ihm späterer Zusatz.

Ich halte diese Entdeckung Gablers (indem ich von seinem Urtheil über 2, 1—3 vorläufig noch absehe), für eine höchst bedeutende und folgenreiche, und kann mich nicht genug

wundern, daß sie so wenig beachtet worden ist. Zwar hat Ilgen in seinen „Urkunden des Jerusalemischen Tempel-Archiv's, Halle 1798" die Tagewerke als fremdartiges Element ausgemerzt (vergl. S. 4 ff. S. 10 ff. S. 426 und 433 ff.). Aber er weicht in wesentlichen Stücken von Gabler ab. Erstens nimmt er an, daß Gen. 1, 1—2, 4 eine Combination von zwei Urkunden sei. Es habe nämlich Jemand zwei Berichte, von denen der erste 2, 4 als Ueberschrift hatte und in 8 Werke eingetheilt war, der zweite aber sechs Tagewerke und 2, 1—3 als Schluß enthielt, so in einandergefügt, daß er vom zweiten nichts als den Schematismus der Tagewerke und 2, 1—3 behielt, vom ersten aber den Anfang an's Ende setzte. Ilgen's Operation besteht nun darin, daß er die erste Urkunde mit 2, 49 als Anfang an der Spitze und mit 1, 1—31 ohne die Tagewerke herstellt, die zweite aber als bloßes Fragment, welches nur die Tagesbestimmungen und 2, 1—3 enthält, ausscheidet. Zweitens differirt er darin von Gabler, daß er 1, 1—31 in acht nicht in sieben Werke abtheilt, indem er ganz willkührlich am Schlusse von v. 8 das „und Gott sah, daß es gut war," welches im hebräischen Texte fehlt, nach dem Vorgange der Alexandrinischen Uebersetzung ergänzt. — Auch Ewald (Jahrbuch 1848, S. 86 ff.) theilt und zwar gerade wie Ilgen in acht Schöpfungswerke ab. Allein wenn er behauptet (S. 89), daß die Schöpfungsgeschichte des Buch's der Ursprünge nicht weniger als acht Werke umfassen konnte, so müßte er erst nachweisen, mit welchem Rechte er dem hebräischen Texte zuwider die Ausscheidung der obern und untern Wasser als zwei gesonderte Werke darstellen durfte. Warum er dies thut, warum er dem zufolge acht, nicht mehr Werke annimmt, sagt er uns nicht, da doch, wie er S. 89 selbst gesteht, eine Neun- oder Zehntheilung ebensogut als Grundtypus angenommen werden konnte. Man durfte nur die Entstehung von Land und Wasser, sowie von Luft- und Wasserthieren je einem gesonderten Werke zuweisen. „Allein das ist eben nicht geschehen" sagt Ewald. Woher weiß er das? Möglich ist's, sogut als seine Hypothese, aber an positiven

Beweisen dafür fehlts freilich sogut wie für die Achtzahl. Aber ein negatives Argument gegen die Siebenzahl hebt Ewald stark hervor. „Daß die Reihe und Zahl von Schöpfungswerken an sich mit irgend einer heiligen Zahl oder einer Woche und dem Sabbathe nichts gemein habe, leuchtet von selbst ein" sagt Ewald S. 90. Und doch leuchtet uns im Gegentheil ein, 1) daß die Siebenzahl klar im Texte liegt, man mag nun die 7 Tage oder die an der siebenmaligen Billigungsformel erkennbaren Werke als Grundtypus annehmen; 2) daß das immanente Verhältniß, in welches die Zahl zu den Dingen steht, eine Thatsache und ein Recht ist, das man nicht ignoriren darf. Wir berufen uns zuerst auf die Bedeutung, welche die Sieben nicht etwa nur bei den Rabbinen und christlichen Mystikern, sondern im menschlichen Bewußtsein überhaupt hat, um ihr, die schon Cicero den rerum omnium fere nodus nennt*), ihr gutes Recht gerade an dieser Stelle zu vindiciren. Ich frage: ist es nicht, von allen aprioriſchen Gründen abgesehen, historisch viel wahrscheinlicher, daß der erste Urheber der Schöpfungsgeschichte, wer er auch gewesen sein, und wann er auch gelebt haben möge, vor oder nach Mose, die Sieben als die Acht oder Neun als Grundzahl der Schöpfung erkannt habe? Denn man thut gänzlich Unrecht, wenn man meint, die Siebenzahl setze das Institut des Sabbaths voraus. Der Sabbath ist vielmehr selbst ein Kind der heiligen Sieben, die also einen, wenn auch nicht älteren, doch tieferen Platz im menschlichen Bewußtsein hat.

§. 15.

Für die Beurtheilung der Gabler'schen Entdeckung scheint mir nun alles darauf anzukommen, ob jene Formeln den Charakter der Zufälligkeit oder der Absichtlichkeit haben. Daß sie

*) Somn. Scip. Cap. 5. Cf. Macrob. in Somn. Scip. I, 6. Gell. noct. att. III, 10.

nun zufällig, absichtlos und also ohne Bedeutung für die Abtheilung des Stückes dastehen, könnte nur Jemand behaupten wollen, der weder den Charakter des Stückes überhaupt, noch das Verhältniß der Formeln zu demselben je auch nur mit einiger Aufmerksamkeit betrachtet hätte. Erstens glaube ich, daß Gen. 1 jedes Wort wohl überlegt ist. Da ist in allem das schönste und strengste Maaß gehalten; es steht kein Wort zu viel und keines zu wenig. Je kürzer das Stück ist im Verhältniß zur Bedeutsamkeit seines Inhaltes und zur Masse des vorhandenen Stoffes (man vergl. Hesiod's Theogonie und was wir unten über dieselbe sagen werden), desto mehr erscheint es uns als eine Frucht der concentrirtesten Ueberlegung, als ein Produkt, wie in unsrer seichten und in's Breite arbeitenden Zeit keines mehr zu Tage kommt. Aber auch das Verhältniß jener Formeln zum Inhalte beweist, daß sie mit Plan und Absicht an ihrer Stelle stehen. Das וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים steht achtmal am Anfange eines Schöpfungswerkes. Nicht als ob וַיֹּאמֶר nur so in dem Stücke vorkäme, denn es findet sich noch zweimal v. 28 u. 29 im letzten Werke, wo die Rede der Wichtigkeit des Stoffes gemäß sich mehr ausbreitet. Aber jedes Werk beginnt damit. Das וַיְהִי כֵן kommt siebenmal vor. Wie וַיֹּאמֶר die göttlichen Schöpferworte einleitet, so וַיְהִי כֵן die Antwort darauf. Es ist das Echo der ihrem Schöpfer gehorchenden Natur. Daß es v. 3 in וַיְהִי אוֹר enthalten und v. 20 (wiewohl die LXX. es hier beifügen) ausgelassen ist, kommt nicht wesentlich in Betracht. Man sieht daraus nur, daß diese nur in der Mitte vorkommende Formel minder wichtig war als die beiden andern, welche Anfang und Ende bezeichnen. Die dritte Formel endlich וַיַּרְא אֱ כִּי טוֹב findet sich siebenmal. Sie bezeichnet schon ihrem Inhalte nach den Abschluß, die Fertigerklärung. Doch ist wohl zu bemerken, daß sie nicht immer den formellen Schluß der Darstellung bildet. Zweimal nämlich folgt auf die Formel noch etwas weiteres: v. 4, 5 und v. 22, 23.

In allen übrigen Fällen bildet die Formel den wirklichen Schluß auch der Darstellung. Betrachten wir die zwei namhaft gemachten Fälle etwas näher, so fällt zuerst bei v. 4 auf, daß da die Formel nicht rein sondern vermischt steht. Es ist nämlich als Objekt des Verbums אֶת־הָאוֹר aus dem Vorhergehenden herübergenommen. Dann erst kommt nach der Formel die Trennung von Licht und Finsterniß und die Benennung beider. Vergleichen wir nun v. 4, 5 mit v. 10, so findet sich an letzterer Stelle auch eine Benennung und darauf erst folgt וַיַּרְא אֱלֹהִים. — Ich glaube, es konnte auch v. 4 und 5 so lauten: „Und es schied Gott zwischen Licht und Finsterniß, und Gott nannte das Licht Tag und die Finsterniß nannte er Nacht, und Gott sah, daß es gut war." Aber dann würde erstens die Billigungsformel sich nicht auf das Licht allein, sondern auf alles Vorhergehende, also auch auf die Finsterniß beziehen, während nach der jetzigen Stellung das Licht in markirter Weise herausgehoben wird. Ist's nicht möglich, daß ein Jude sich scheute, Gott die Finsterniß gut heißen zu lassen? Zweitens würde durch die Nachstellung des וַיַּרְא אֱלֹהִים die Benennung von Tag und Nacht von dem ersten Eintreten von Tag und Nacht resp. von dem ersten וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר getrennt. Wie wenn nun dieselbe Hand, welche die Tagewerke einfügte, auch diese Aenderung vorgenommen hätte? V. 22 und 23 folgt nach dem וַיַּרְא אֱלֹהִים v. 21 noch die Segnung der Thiere. Nur die Luft- und Wasserthiere sind mit einem solchen Segen ausdrücklich bedacht, die Landthiere nicht. Wie nun wäre es nicht möglich, daß ein Jude auch hieran Anstoß nahm und den Segen, welchen er nicht ganz zu versetzen wagte, doch wenigstens umsetzte, so daß er jetzt zwischen den beiden Thierschöpfungen steht und so wenigstens äußerlich auch den Landthieren näher gerückt ist? Ich wage hierüber nichts zu entscheiden, auch sind diese zwei Ausnahmen keineswegs geeignet in der Hauptsache irgend etwas zu ändern. Denn immerhin steht

fest, daß siebenmal die Formel וַיַּרְא וֹ" als Abschluß eines Schöpfungswerkes sich findet. Wie also das Ganze in sieben Theile, so zerfällt wieder jeder Theil in drei Stufen. Die Sieben also liegt dem Ganzen, die drei den einzelnen Theilen zu Grunde. Und diese drei Stufen sind: das göttliche Schöpferwort, das Echo der gehorchenden Natur, die Besiegelung des geschaffenen Werkes durch Gottes Gutheißung.

§. 16.

Betrachten wir nun im Lichte des so eben gesagten die Kunstform unsres Stückes, so kann nicht geleugnet werden, daß dieselbe die Combination einer zwiefachen Eintheilung darstellt. Wir finden einmal durch die Formel וַיַּרְא וֹ" in sieben Werke, durch die Formel וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר aber in sieben Tagewerke, resp. in sechs Schöpfungstage und einen Ruhetag abgetheilt. Daß diese beiden Eintheilungsprincipien nicht denselben Urheber haben können, ist klar. Denn nach dem Princip der Werke schafft Gott am siebenten Tage, nach dem Prinzip der Tagewerke ruht er an diesem Tage. Man sieht, diese zwei Anschauungsweisen schließen sich absolut aus. Deßhalb ist es undenkbar, daß sie gleichzeitig entstanden seien, oder daß auch nur dieselbe Hand, welche früher das Princip der sieben Werke zu Grunde gelegt hatte, ihr eigenes Werk später durch das Princip der Tage in Confusion gebracht hätte. Man könnte nun etwa sagen, die Eintheilung nach Tagen sei die ursprüngliche, die andere sei später. Aber welcher Moment ist denkbar, in welchem ein Jude die Idee der 6 + 1 tägigen Woche, mithin des Sabbaths verdunkelt und verwirrt hätte durch jene andere? Nach Moses wird Niemand einen solchen Moment annehmen. Und vor Moses? Wenn irgend einmal die so deutlich und scharf ausgeprägte Sabbathsidee vorhanden war, wie sie in den Tagewerken vorliegt, wie ist's denkbar, daß man sie — zwar nicht aufgab, aber doch aus einer hellen, klaren, ausgeprägten Form in eine

dunklere, scheinbar widersprechende umänderte? Denn die sieben Werke schließen allerdings die Sabbathsidee nicht aus; sie involviren sie gerade so gut wie die Tagewerke. Aber indem sie Gottes Ruhe in demselben Momente beginnen lassen, in welchem er sein siebtes Schöpfungswerk beschloß, und indem sie nicht einen eigenen Tag für die Ruhe fest setzen, entsprechen sie offenbar dem Wochencyklus viel weniger. Die Klarheit des bestimmten, deutlich abgegrenzten und gezählten Zeitmaaßes fehlt. Es ist also überhaupt undenkbar, daß je von der Tag-Eintheilung zur Werk-Eintheilung sei fortgeschritten worden. Wohl aber ist das Umgekehrte der vollkommen naturgemäße Gang. Die Tag-Eintheilung gewährt erstens an sich ein deutlicheres und namentlich durch die Zeitordnung klarer bestimmtes Bild; zweitens aber dient sie in einer viel positiveren Weise der Sabbathsidee zur historischen Grundlage. Mithin ist unzweifelhaft gewiß, daß, wenn ein Fortschritt von Einem zum Andern stattgefunden hat, die Werk-Eintheilung die frühere, die Tag-Eintheilung aber die spätere war. Man könnte nun freilich weiter fragen: ist es nicht möglich, daß Tagbestimmungen schon mit der früheren Eintheilung verbunden waren, in der Art, daß überall, wo die Formel וַיַּרְא ו׳ stand, auch eine Tagbestimmung sich anschloß? In diesem Falle hätte die Aenderung nur darin bestanden, daß die Werke auf die einzelnen Tage in anderer Weise vertheilt wurden. Darauf hat schon Gabler (S. 145 ff.) im Wesentlichen richtig geantwortet. Er macht nämlich darauf aufmerksam, daß, wenn die Urkunde eine bestimmte Vertheilung der Werke auf sieben Tage schon enthielt, eine andere Vertheilung nur mit ausdrücklicher Negation jener urkundlichen Aussagen konnte vorgenommen werden. Es mußte vor allem der siebte Tag des ihm zugewiesenen Werkes geradezu beraubt werden. Dies ist nun nicht wahrscheinlich. Die Achtung vor der heiligen Urkunde mußte es verbieten. Etwas anderes ist es, wenn Tage noch nicht indicirt waren. Da konnte es scheinen, als ob die Hinzufügung von Tagbestimmungen wesentlich nichts ändere, den Stoff nur anders ordne. Ja es konnte scheinen, als ob

dadurch nur ein latentes Moment zu seinem vollen Rechte komme. Wenn nun also sechs Schöpfungstage und ein Ruhetag sollten gewonnen werden, so bedurfte es eigentlich nur, daß einmal zwei Werke auf einen Tag verlegt wurden. Dies geschah in der allerdings zunächstliegenden Weise, daß die Schöpfung der Landthiere und des Menschen einem Tage zugewiesen wurde. Es ist nun aber auch das zweite Werk auseinandergerissen und die zweite Hälfte davon (die Entstehung der Erdfeste) zum dritten Tagewerke geschlagen worden. Den Grund dieser Aenderung findet Gabler (S. 152) lediglich darin, daß „der Interpolator" aus Versehen die „von dem alten Dichter bezeichnete Spur verfehlte und seinem eigenen Raisonnement folgte." Wir werden aber später sehen, daß ein Versehen hier nicht vorliegt, und daß allerdings eigenes Raisonnement aber ein sehr bewußtes und absichtsvolles stattgefunden hat. Ueber die Zeit, in welcher die Aenderung vorgenommen worden ist, werden wir auch erst später reden können, wenn wir das Verhältniß der Tagewerke zum Inhalte der Urkunde auch von anderer Seite her werden erörtert haben.

§. 17.

Doch einen Punkt müssen wir hier, wo wir die Kunstform des Stückes untersuchen, noch zur Sprache bringen.

Ich habe schon vorhin, als es mir darauf ankam, zu zeigen, daß die Billigungsformel nicht zufällig stehe, auf die koncentrirte Ueberlegung hingewiesen, mit welcher das Stück abgefaßt ist. Ich kann jetzt geradezu aussprechen: die Schöpfungserzählung Gen. 1 ist ein Kunstwerk, das in der ganzen Anlage sowohl als in der Durchführung im Einzelnen die Spuren der höchsten künstlerischen Vollendung an sich trägt.

Es fällt mir nun zwar nicht ein, jene Siebentheilung als ein Produkt der künstlerisch ordnenden Subjektivität zu

betrachten; ich halte sie vielmehr für in der Objektivität nothwendig begründet. Aber etwas anderes ist es, wenn wir nach der weiteren Anordnung, Eintheilung und Fassung des siebenfach gegliederten Stoffes fragen. Jedes dieser Glieder zerfällt in drei rhetorische Abschnitte, von denen jedes durch eine gleichmäßig wiederkehrende Formel bezeichnet wird. Das ist offenbar Kunst, wenn gleich auf der andern Seite die höchste Natur. Denn natürlich ist es, die Schöpfungsthätigkeit gleichsam trinitarisch als Thesis, Antithesis und Synthesis zu fassen. Ich meine, daß es naturgemäß ist, wenn im göttlichen Thun das göttliche Wesen sich ausprägt. Und wo sollte das im höheren Grade der Fall sein, als in der Schöpfung der Welt? Wenn uns hier ein Schöpfer, von dem das Wort ausgeht, ein durch dieses Wort gesetztes, endlich ein Acceptiren und Anerkennen des so gesetzten durch den Schöpfer, mithin die Herstellung einer direkten Beziehung zwischen beiden entgegentritt, so ist das zwar nicht ein **dictum probans** für die Trinitätslehre, aber es ist ein Reflex der Trinität auf niederer Stufe. Diese tiefe Natürlichkeit eines immanenten Verhältnisses in so einfältiger Weise in Worte auszudrücken, ist höchste, ist göttliche Kunst. — Ich habe schon auf die keusche Sparsamkeit aufmerksam gemacht, mit welcher dafür gesorgt ist, daß kein Wort zuviel und keines zu wenig stehe. Planvoll abgemessen ist jede Periode und jeder Satz. Und endlich die Poesie! Wie kurz und majestätisch ist der Anfang! Zwei Verse schildern uns mit kolossalen aber sicheren und hinreichend klaren Zügen den Urzustand des gesammten, Erde und Himmel umfassenden Weltstoffes! Sodann folgt v. 3 der Anfang der Individualisirung mit jenen majestätischen Worten, welche nicht verfehlt haben, die Bewunderung selbst heidnischer Kunstkenner zu erregen. „Die höchst einfachen, aber auch majestätischen Worte werden in der Lehre vom Erhabenen immer den ersten Platz unter den Beispielen behaupten können" sagt ein rationalisirender Theologe aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts (Ziegler in Henke's Magazin II. S. 8), dem zunächst die praktische Brauchbarkeit für's Compendium der

Aesthetik am Herzen liegt; aber sofern der Mann die hohe Kunst jener Worte charakterisiren will, ist uns seine Aeußerung willkommen. Wir könnten hier noch mancherlei sagen über die Dramatik, Epik und Lyrik des Stückes sowie über seine historiographische und spekulative Bedeutung (Spekulation im Sinne jener „Weisheit" genommen, die nicht im künstlichen Spiel mit abstrakten Begriffen, sondern im reellen Anschauen der tiefsten Objektivität besteht), — wir könnten demgemäß behaupten, daß in der Schöpfungserzählung Gen. 1 die Elemente und Anfänge aller menschlichen Kunst vereinigt seien, — wir wollen uns aber nicht auf ein Gebiet verlieren, wo man von Kunst sprechend, leicht in die Abwege idealisirender d. h. lügenhafter Künstelei geräth. Wir wollen vielmehr uns die Frage vorhalten: wenn denn nun Gen. 1 ein Kunstwerk ist im edelsten und erhabensten Sinne des Wortes, stellt es uns denn die Schöpfungstradition in der Form dar, wie die mündlich sich fortpflanzende, also nur naturwüchsige Ueberlieferung sie gestaltete? Oder, wenn es nicht denkbar sein sollte, daß die einfache, rein natürliche Ueberlieferung von Mund zu Mund den Inhalt in so hohem Grade künstlerisch formte, charakterisirt jene Kunst das Stück vielleicht als litterarisches Produkt? D. h. hat der von Mund zu Mund überlieferte Stoff diese Kunstform vielleicht erst in dem Momente bekommen, als er schriftlich aufgezeichnet wurde? Das nun ist gewiß, daß die Ueberlieferung in und mit dieser Kunstform aufgezeichnet worden ist und daß wir die Erhaltung dieser Form der schriftlichen Aufzeichnung verdanken. Aber eine andere Frage ist freilich, ob der Aufzeichner jene Kunstform schon vorgefunden oder ob er sie dem Stücke erst gegeben hat, wobei es sich von selbst versteht, daß, wenn wir von erster Aufzeichnung reden, wir nur die Gestalt im Sinne haben können, welcher als Grundschema der Typus der sieben Werke zu Grunde liegt.

Hiemit haben wir der Forschung ein weites Feld eröffnet. Wir werden aber unserem Plane gemäß erst dann die Beantwortung der Frage versuchen dürfen, wenn wir in un-

serer Darstellung bis zu dem Punkte gekommen sein werden, wo wir von der Entstehung der Schrift überhaupt, von welcher Gen. 1 einen integrirenden Theil bildet, zu reden haben werden. Denn dann erst wird uns die Gesammtheit der Momente, aus welchen wir die Eigenthümlichkeit des ältesten hebräischen Schriftthums zu erkennen vermögen, in ihrem Zusammenhange sowohl mit der vorangehenden Traditionsperiode als auch mit den geschichtlichen Zuständen der Gegenwart deutlich vor die Augen treten.

§. 18.

In einem Falle, den wir hier schon zur Sprache bringen, weil er in genauester Beziehung zum Inhalte steht, — in einem Falle, sagen wir, wäre allerdings jene Kunstform als der schriftlichen Aufzeichnung vorangehend zu denken, wenn nämlich das Ganze als Lied, als poetisches Produkt zu fassen wäre. So ist's bekanntlich oft genug genommen worden, sei es, daß man, wie Herder zuerst wollte, den traditionellen Inhalt aus mnemonischen Gründen in poetische Form gebracht wähnte, sei es, daß man überhaupt die Entstehung des Stückes auch dem Stoffe nach auf die dichtende Thätigkeit eines alten „Dichterweisen" zurückführte, wie dies Eichhorn, Gabler u. a. gewollt haben *). Aber so entschieden ich in einzelnen Zügen die Kunst des Dichters annehme, so entschieden muß ich dagegen protestiren, daß das Ganze als solches Gedicht sei. Bei aller künstlerischen Vollendung, bei aller Erhabenheit, ja man kann sagen bei allem dichterischen Schwung ist das Stück doch kein Gedicht. Es ist es nicht der Form nach: denn von Metrik, von Parallelismus der Glieder, der sonst alle hebräische Poesie charakterisirt, findet sich keine Spur. Der Ton ist der einer schlichten einfachen Erzählung. Man sieht: der Verfasser will Geschichte geben, und insofern läßt die Form auf den Inhalt schließen. Der Verf., welcher die Form einer, wiewohl künst-

*) Eichhorn's Urgeschichte herausg. v. Gabler I. S. 42 ff.

lerisch vollendeten prosaischen Darstellung gewählt hat, ist sich bewußt, nicht Dichtung sondern Wahrheit zu schildern. Wer erlaubt uns aber, Gedicht zu nennen, was nicht Gedicht sein will? — Herder überdies verwickelt sich durch seine Annahme einer mnemonischen Absicht in die seltsamsten Widersprüche! Um zu erweisen, daß „ein Gedächtnißlied solcher Art nicht aus Mosis Zeiten sein könne," schildert er zuerst *) die Extension des Schriftgebrauchs zu Mosis Zeit, und fragt dann: „Ist's nicht als ob ein nacktes Adam- und Eva-Paar in den Tänzen um's goldene Kalb, aus lauter goldenen Ohrringen gemacht, erschiene?" Da sollte man nun meinen, er spräche dem Stücke alle Kunst ab, wie er's denn wirklich einige Zeilen weiter „das simpelste Vater- und Kinder-Stück im eigentlichsten Verstande" nennt. Aber nein! „Menschlich zu rechnen, welche Mühe und Kunst, dies Stück also auszudenken, zusammen zu ordnen und zu entwickeln, an sieben Punkte zu fassen, die abstechen zu lassen, in Idiotismen und Wortspiele zu verfassen! Eine Figur von sieben Bildern, wo Alles auf's andere nennt, weiset, rufet, mit Tagen und Strophen, Rhythmen und Kadenzen unterstützt — wozu alle diese Lettern-Mühe und Gedächtnißarbeit für die Zeit Mosis, wo er's ja geradezu sagte und schrieb: „sechs Tage sollt du! und am siebten sollt du!" und Menschen das gewohnet waren zu hören, zu schreiben, zu lesen?" — Also meint Herder, die künstliche Anordnung des Stückes wäre nicht nöthig gewesen, zu einer Zeit, wo man schreiben konnte, er begreift sie nur als Gedächtnißhilfe! Ein zwiefacher, bei einem Manne wie Herder fast unbegreiflicher Mißgriff! Erstens anzunehmen, daß Kunst nicht denkbar sei, wo nicht ein praktischer Zweck vorliegt, und dann das Stück einerseits als kunstlos, andrerseits doch als Kunststück der Mnemonik, als künstliche Hieroglyphe in der kindlichen, einfältigen Urzeit entstehen zu lassen. — Aber freilich ist Herder auch bei

*) Aelteste Urkunde II. Theil. Ausgew. Werke S. 588.

dieser Auffassung nicht geblieben. Er hat später*) unsere Erzählung als „alte Philosophie der Menschengeschichte," resp. „als die Vorstellung eines alten Weisen über die Entstehung der Welt" nachzuweisen versucht, eine Ansicht, welche nicht besser ist als die von der Gedächtnißhieroglyphe.

c) Die Elemente der biblischen Kosmogenie.

§. 19.

Haben wir nun von außen her an das Stück herantretend erkannt, daß Gen. 1 im Doppelgewande einer zwiefachen Abtheilung sich darstellt, so wird sich uns, welches die ächte, ursprüngliche, dem Inhalt wahrhaft konforme, und welches die spätere, dem Inhalt nicht entsprechende Eintheilung sei, von innen her aus einer genauen Prüfung dieses Inhalts ergeben, resp. bestätigen müssen.

Hier ist es nun merkwürdig, daß dasjenige Element, welches das Verständniß der biblischen Schöpfungsgeschichte so ungemein erschwert, ja man kann sagen, unmöglich macht, kein anderes ist als das der Tagewerke. Alle andern Schwierigkeiten lassen sich lösen; diese eine ist noch nie gelöst, und kann es nicht werden, so lange man von der Voraussetzung ausgeht, daß die Eintheilung in Tagewerke ein integrirendes Moment der ursprünglichen Schöpfungstradition sei.

Drei Fragen sind es, welche von dem Principe der Tagewerke aus sich aufdrängen. Erstens die nach der Dauer der Tage; zweitens die nach der bewirkenden Ursache des Tag- und Nachtwechsels in den ersten drei Tagen; drittens die Frage nach dem Verhältnisse der Sach- zur Zeiteintheilung.

α) Die Dauer der Tage.

§. 20.

Was die erste Frage betrifft, so befindet man sich in dem fatalen Dilemma, entweder dem Wortsinne oder dem Thatbe-

*) Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit Th. II. Bd. X. 4 ff. Ausgew. Werke S. 824 ff.

stande Gewalt anthun zu müssen. Faßt man nämlich die Tage ohne zu künsteln, so wie der Wortsinn es fordert, und die Meisten der ältern Theologen es gethan haben, so geräth man in Conflikt nicht etwa mit irgend einer naturwissenschaftlichen Hypothese, sondern mit von Gottes Hand gewirkten Thatsachen, in einen Conflikt also zwischen Gottes Wort und Gottes That: die Eingeweide der Erde zeigen uns die Spuren einer Reihenfolge von parallelen Gestein-, Thier- und Pflanzen-Formationen, welche durch ihr successives Entstehen und Untergehen die Erdrinde gebildet, mithin die Arbeit vollbracht haben, welche die Schrift der ersten Hälfte des dritten Tagewerks zuzuweisen scheint. Dies ist eine Thatsache, die eben so evident und unbestritten von allen Naturkundigen anerkannt ist, als die Bewegung der Erde um die Sonne. Jedes Compendium der Mineralogie oder Geologie liefert den Beweis dafür. Ich verweise nur beispielsweise auf das tableau der Gesteinsschichten, welches Alexander von Humboldt für den discours sur les révolutions du globe von Cuvier (sur les ossements fossiles Tom. I. p. 144) entworfen, und das Giebel in seiner 1851 erschienenen deutschen Bearbeitung des discours nach den neuern Forschungen modificirt wiedergegeben hat (Tabelle der Gebirgsformationen zu S. 141). Daß diese Stufenfolge von Katastrophen, seien sie nun vulkanischer oder neptunischer Natur oder beides gewesen, den Zeitraum nur eines ganzen oder halben Tages eingenommen habe, könnte nur dann behauptet werden, wenn es notorisch die Absicht der Schrifterzählung wäre, uns, wenn auch nur in summarischer Weise, doch historisch über jene Vorgänge zu unterrichten. Wäre diese Absicht erwiesen, dann allerdings müßten wir unsere geologische Wahrnehmung dem geologischen Bericht der Schrift unterordnen und mit Luther uns dabei beruhigen, daß der h. Geist gelehrter sei denn wir. So lange aber aus guten Gründen bezweifelt wird, daß die Schrift geologisch genau berichten will, weil sie eben kein Compendium der Geologie, sondern die Urkunde von der Offenbarung des Gottmenschen sein will, ist es eine petitio principii von der Voraussetzung der geolo-

gischen Richtigkeit des biblischen Schöpfungsberichtes auszugehen. Die Verderblichkeit dieser Voraussetzung zeigt sich sofort in den Anstrengungen, die wir machen müssen, um sie zu halten. Entweder nämlich müssen wir dann alle Sicherheit sinnlicher Wahrnehmung bestreiten, was uns am Ende gegen unsre Augen mißtrauisch machen müßte, wir mögen nun das Buch der Schrift oder das Buch der Natur lesen, — oder wir müssen zu einer Exegese greifen, die, consequent angewendet, nicht Schrifterklärung, sondern Schriftzerstörung sein würde; oder endlich, wir müssen uns mit der Annahme von Wundern helfen, die, außerhalb des auf die Heilsgeschichte eingeschränkten Bereiches der biblischen Wunderidee stehend, jedem Schwärmer erlauben würden, zur Stütze seiner Träume soviel Wunder zu supponiren, als ihm beliebt. Kurtz hat also wohl Recht, wenn er sagt*): „Man mag gegen die Unsicherheit der geogenischen und astrogenischen Hypothesen, auch mit Recht, eifern, soviel man will, es bleibt doch ein durch nichts zu bewältigender Eindruck übrig, daß der Vorgang der Ausbildung der Welt von ihrem ersten Anfang bis zu dem bleibenden Zustand der Vollendung viel längere Zeit gedauert haben werde, als sechsmal vierundzwanzig Stunden." — Wenn er aber**) gegen die Bemerkung von David Strauß, „daß hier die Tage ausdrücklich durch Abend und Morgen begrenzt werden" als gegen ein äußerst schwachsinniges Argument auf die Entgegnung Wagners sich beruft: „Auch einem Kinde müßte es von selbst beigekommen sein, daß, wenn einmal irgend ein Zeitabschnitt mit dem Namen Tag belegt wird, consequenter Weise auch sein Anfang und Ende mit den hiefür von der Tagezeit entlehnten Namen als Morgen und Abend bezeichnet werden darf"***) — so verweise ich auf Hofmann, der ebenfalls behauptet†), daß gegen die Deutung von

---

*) Bibel und Astr. S. 191.

**) Ibid. S. 43.

***) Urwelt S. 475.

†) Schriftbeweis I. S. 244.

יום als Zeitraum von unbestimmter Länge „mit unabweislichem Rechte" die Unterscheidung von Tag und Nacht geltend gemacht wird. Wagner's Entgegnung beruht übrigens abermals auf einer petitio principii. Daß die Urkunde irgend einen unbestimmten Zeitabschnitt mit dem Namen Tag belege, wird ja eben bestritten, und Strauß hat vollkommen Recht, wenn er das „Abend und Morgen" als Beweis dafür geltend macht, daß die Urkunde ganz bestimmt nur vierundzwanzigstündige Tage im Sinne habe. —

§. 21.

(Die Gährungshypothese.)

Die Schwierigkeit, welche durch die Beschränkung des geologischen Processes auf den engen Raum des dritten Tagewerks entsteht, hat man mit Hülfe einer Exegese umgehen wollen, die den doppelten Vortheil bietet, daß sie einerseits die Tage als vierundzwanzigstündige stehen läßt, und andrerseits für die Erdbildung einen Zeitraum von beliebig langer Dauer gewinnt. Man nimmt nämlich an, daß in unserm Stücke „nur die Bildung der Erdoberfläche und dessen, was auf oder über ihr ist, beschrieben wird. Wie lange vorher die Elemente im Innern der Erde mögen gegoren haben, ihre innern Bildungen zu gestalten, und wie dadurch auch die Erdoberfläche vielleicht vorbereitet wurde, ihre Erzeugnisse zu erzeugen, davon wird nichts gesagt." So Tiele*). Damit stimmt auch Hengstenberg's Ansicht**), daß die Berge schon vor dem Sechstagwerke (also v. 1) entstanden seien, und daß dem dritten Tagewerke nur das Hervortreten des trockenen Landes nicht seine Bildung angehöre, — eine Ansicht, welche vollständig mit der des englischen Geologen Buckland zusammentrifft. Denn auch dieser stellt in seinem Bridgewater-Buche

*) Das I. B. Mos. übers. und comment. S. 51.

**) Ev. Kztg. 1846. S. 315 Anm. Vergl. auch schon Augustin de Gen. ad litt. L, I. §. 27.

(Geology and Mineralogy considered with reference to natural Theology. In der deutschen Uebersetzung von Agassiz, Neuch. 1838. I. S. 18 ff.) die Behauptung auf, daß der erste Vers „die ganze Gebirgsbildung, sowie in nothwendig hieraus sich ergebender Consequenz die Erschaffung der Pflanzen und Thiere, welche in den Gebirgsschichten eingehüllt sind," involvire. Wäre diese Anschauung begründet, so würde man allerdings, namentlich, wenn man noch hinzunähme, was Drechsler andeutet *), daß v. 11 und 12 nur von „den ersten, untersten Anfängen" der Pflanzenbildung die Rede sei, mit vierundzwanzigstündigen Zeiträumen für das Sechstagewerk vollkommen ausreichen. Aber schon Wagner hat diese Ansicht vollkommen widerlegt, indem er darauf hinweist (ich wiederhole nur das nach meiner Ansicht schlagendste seiner Argumente —), daß die ganze in den Gebirgsschichten eingehüllte Flora und Fauna vor dem Einflusse des Lichtes entstanden sein müßte **), eine Schwierigkeit, die Buckland selbst gefühlt, und nur ungenügend durch die Annahme gelöst hat, „daß die am Abend des ersten Tages beschriebene Finsterniß temporär und durch Anhäufung dichter Dünste auf der Oberfläche der Tiefe erzeugt war" (Geol. und Mineral. deutsch von Agassiz I. S. 31). — Ich füge noch hinzu, was neuerdings Delitzsch gegen diese Ansicht sehr richtig bemerkt ***): „Die Substanz des תהו ובהו v. 2 war Wasser." Die fertige Erde schon v. 1 und 2, und v. 9 nur das Hervortreten derselben aus der Wasserhülle zu finden, ist gegen den klaren Wortsinn, abgesehen davon, daß eine Wasserhülle, die noch den ganzen festen Erdball bedeckte, ohne ein Wunder auch nicht wie der ein Monument verhüllende Gaze-Schleier weggenommen werden konnte.

---

*) Einheit und Aechtheit d. Gen. S. 71.

**) Urwelt S. 473.

***) Genes. S. 69.

§. 22.

(Die Restitutionshypothese.)

Die Schwierigkeit, welche die eben genannte Ansicht drückt, wäre nun freilich gehoben, wenn die sogenannte Restitutionshypothese richtig wäre, welche unter den Neuern keiner so nachdrücklich und geistreich vertreten hat als Kurtz*).

Was den Ursprung dieser Hypothese betrifft, so scheint mir, daß sie viel älter ist als jene Bestätigung des Oswaldischen Gesetzes durch König Edgar aus dem 10. Jahrhundert, welche Tholuck (verm. Schriften II. S. 230) als die Stelle ihres ältesten Vorkommens bezeichnet. Eine Stelle der erwähnten Abhandlung von Lasaulx über die Geologie der Griechen und Römer (S. 562 f.) brachte mich auf den Gedanken, daß die Restitutionshypothese jüdischen Ursprungs sei. Lasaulx erwähnt dort nämlich die kabbalistische Lehre von „den gestaltlosen Welten, welche der gegenwärtigen Weltordnung vorangingen, und die darum keinen Bestand hatten, weil der Werkmeister noch nicht in seinem Werke gegenwärtig, d. h. weil der Mensch noch nicht vorhanden war, dessen Gestalt als die höchste Stufe der Schöpfung alle früheren Formen in sich enthalte und erhalte." Die Belege für diese Anschauung siehe bei Lasaulx a. d. a. St. und bei Joel Religionsphilosophie des Sohar S. 91 f. 134**). Besonders wichtig ist die Auseinandersetzung bei Joel S. 201 ff. Es wird da gesagt, daß der Sohar als „Anlehnung" für die Idee von Urkönigen und Urwelten die Stelle Gen. 36, 31 braucht („dieses sind die Könige, welche in Edom regierten, bevor noch ein König in Israel war"). „Die Könige Edoms, fährt Joel fort, sind ihm ein Symbol für die alten, untergegangenen Welten, der König Israels für die gegenwärtige, bestehende Welt." Damit hängt wohl auch jene Ausdrucksweise des Buchs der Jubiläen (aus dem Aethiopischen übers. von Dr. Dillmann, Ewald's Jahrb. 1849.

*) Zeitschr. für Luth. Theol. und K. 1843. H. I. — Bibel und Astr. S. 93 ff.

**) Vgl. Kabbala v. d. Rel. Ph. d. Hebr. v. Frank, deutsch v. Jelinek. S. 149 ff.

S. 233) zusammen: „Und der Engel des Angesichts, der vor dem Lager der Israeliten herging, nahm die Tafeln der Eintheilung der Jahre von der Schöpfung an, der Wochen und der Jubiläen des Gesetzes und Zeugnisses, jedes Jahr nach seiner Zahl und die Jubiläen nach den Jahren vom Tage der neuen Schöpfung an, da Himmel und Erde und alle ihre Kreaturen neu gemacht wurden, sowie die Kräfte des Himmels und die ganze Schöpfung der Erde bis dahin, wo das Heiligthum des Herrn in Jerusalem auf dem Berge Zion geschaffen und alle Lichter erneuert werden u. s. w." — Ueberhaupt ist diese Vorstellung von „periodischen Weltzerstörungen" eine im Orient weit verbreitete vergl. Delitzsch Gen. S. 398 Anm. 20 und S. 399 Anm. 25 *). — Wenn nun gleich in jenen Aussagen des Sohar noch nichts Positives von der Herrschaft diabolischer Mächte auf der Erde enthalten ist, sondern nur Negatives vom Nichtvorhandensein des Bildes Gottes und demgemäß von der Gestaltlosigkeit und Unhaltbarkeit jener Urwelten, so können sich ja jene negativen Aussagen leicht zu der positiven vom diabolischen Charakter der präadamitischen Erde ausgebildet und erweitert haben. Und daß dies wirklich der Fall war, beweist Delitzsch selbst durch Anführung einer Stelle aus dem Buche Bahir nach Molitor Philosophie der Geschichte 3, 623. „Dort wird ausdrücklich ausgesagt (sagt Delitzsch), daß Tohu den Begriff des Nichtguten in sich schließt (אין תהו אלא רע), und daß der Satan der Fürst über das Tohu ist (הוא שר על התהו).

Doch lassen wir die Frage nach dem Ursprung der Hypothese und gehen wir zur Kritik derselben über.

§. 23.

Die Hypothese bietet den Vortheil dar, daß sie für die Erdbildung eine Zeit statuirt, in welcher Licht, sowie alle an-

*) Vergl. auch Wiseman discours sur les rapports entre la science et la religion révélée, éd. française „revue et corrigée par l'auteur" S. 199.

deren Bedingungen lebensvoller Entwicklung vorhanden waren. Aber auf der andern Seite leidet sie doch an so vielen Mängeln, daß wir sie entschieden verwerfen müssen. Für's erste ist sie eben nichts als eine Hypothese, d. h. es ist weder Gen. 1, 1 noch sonst irgendwo in der Schrift von der Erde als Behausung der gefallenen Engel positiv die Rede; man nimmt das blos an, um dadurch eine Lücke in unsrer Erkenntniß auszufüllen und gewissen sonst schwer erklärlichen Thatsachen der Offenbarung einen vermeintlich sicheren und zureichenden Stützgrund zu geben.

Man hat nun zwar positive Beweise in dem Wortlaute von v. 2 zu finden gemeint. Man hat gesagt, תֹּהוּ וָבֹהוּ komme nur in dem Sinne einer positiven Zerstörung vor, wobei man sich auf Jes. 34, 11. Jer. 4, 2, 3 beruft. Aber diese Stellen stützen sich auf die unsrige, nicht umgekehrt; man muß sie also aus der unsrigen nicht umgekehrt erklären. Sie sagen blos aus, daß Edom und Juda wüste sein werden, wie das Chaos war. Was also diesen Stellen gemeinsam ist, ist blos der Begriff der Wüste und Oede *an sich*, ohne daß über das Wie der *Verwüstung* etwas ausgesagt wird*). Die Stelle Jes. 45, 18 herbeizuziehen ist ganz thöricht, denn da ist nicht von der Entstehung des Tohu sondern der Erde die Rede, und es wird lediglich gesagt, daß Gott sie zum Behuf der Bewohnung לֹא תֹהוּ geschaffen habe. Was man ferner von der Bedeutung gesagt hat, welche die Begriffe יָם, חֹשֶׁךְ, תְּהוֹם, im biblischen Sprachgebrauche haben **), ist zwar richtig, aber doch nur einseitig wahr. Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß die Nacht auf dem Naturgebiete eine ebenso nothwendige und ebenso wohlthätige Potenz ist als Licht und Tag. Die Hälfte der (irdischen) Zeit nimmt ja die Nacht ein, denn ohne Nacht würde die irdische Leiblichkeit so wenig

*) Kurtz Bibel u. Astr. S. 48.

**) Vergl. auch Delitzsch Gen. S. 63.

bestehen können als ohne Tag. Sie repräsentirt das Princip der Ruhe, wie der Tag das der Bewegung. Erst, wenn wir die vergängliche Hülle abgestreift haben, um mit dem vom Geiste verklärten Leibe aufzustehen, der nicht mehr dem Ermüden, dem Verfalle und Tode ausgesetzt ist, erst dann, im himmlischen Jerusalem (Apoc. 22, 5) wird keine Nacht mehr sein, sondern die ewige Ruhe des Volkes Gottes in ewigem Lichte. Und nicht nur die gewordene Natur bedarf der Nacht um ihrer Schwachheit willen. Aus eben diesem Grunde bedarf ihrer noch vielmehr die werdende. Daher ist schlechthin alle leibliche Geburt ein Hervorgehen aus dem Schooße der Nacht. Alles vegetabilische wie animalische Leben tritt aus einem dunkeln Mutterschooße, der es schützend und wärmend umhüllt, wenn es genugsam erstarkt ist, an's Licht hervor. So der Keim aus der Erde, die Blüthe aus der Blüthenhülle, der Fruchtknoten aus der Blüthe, das Thier, der Mensch aus dem Ei oder unmittelbar aus dem Leibe der Mutter. Nur diese mütterliche Nacht, die als solche durch den brütenden Geist auf's augenscheinlichste charakterisirt wird, haben wir unter תֹּהוּ וָבֹהוּ v. 2 zu verstehen, und das **Tohu wabohu** ist gar nichts anderes als der Welt-Fötus *), wie umgekehrt jeder **foetus** bei der Pflanze sowohl wie beim Thiere ein **Tohu wabohu**, ein Chaos im Kleinen ist. Denn in jedem Ei, wie im Embryo oder im Samenkorn ist ein Durcheinander und Ineinander der Elemente bemerkbar, welches zur harmonischen Schönheit des ausgebildeten Naturwesens wenn auch nicht im absoluten doch im relativen Gegensatze steht. Was endlich das Wasser und die Tiefe betrifft, deren Begriffe als im geheimen Zusammenhang mit Tod und Hades stehend bezeichnet werden **), so ist Gen. 1, 2 nicht der Ort, sie von ihrer religiös-symbolischen Seite aufzufassen. Wir dürfen ihnen in diesem Zusammenhange nur die Bedeutung beilegen, welche ihnen in der

*) Vergl. Wiseman discours sur les rapports etc. S. 198.

**) Delitzsch a. a. O.

Sphäre des Naturlebens zukommt. Da repräsentirt aber Wasser die zeugende und befruchtende Potenz, nicht die vernichtende. Aus dem Feuchten kommt das Leben, aus dem Feuer, welches nur Kohlen und Schlacken hervorbringt, kommt Vernichtung. Darum ist des Wassers Stelle im Anfange, die des Feuers am Ende des irdischen Weltlaufes. **Ignis exitus mundi est, humor primordium**, sagt **Seneca** (Nat. quaestt. III, 13). Und auf Grund dieser Stellung im Naturleben giebt die Schrift dem Wasser eine analoge im Leben des Geistes. Sie redet vom Wasser des Lebens (Apoc. 22, 1, 17), vom lebendigen Wasser, das in's ewige Leben quillet (Joh. 4, 10, 11, 14), vom Wasser der *παλιγγενεσία*, welches sie ausdrücklich mit den Wassern der Sündfluth parallelisirt (1 Petr. 3, 20 f.). Die Sündfluth ist aber nur der letzte Akt des großen Schöpfungsdrama's gewesen. So hat also Gott gar wohl ein finsteres Chaos schaffen können, denn diese Ur-Nacht war Lebens-Bedingung für den Welt-Fötus. Aber öde und lebensleer war es nicht, denn es enthielt ja die Keime alles Lebens, wenn gleich, wie die Gesetze des Werdens dies fordern, in Form der knäuelartigen Unentwicklung.

§. 24.

Sehen wir nun die Hypothese auch darauf an, ob sie wirklich die Schwierigkeiten hebt, zu deren Lösung sie ersonnen ist, so wird sich zeigen, daß sie das mehr scheinbar als wirklich thut. Wenn **Kurtz** (S. 97) sagt, das Interesse der bösen Geister an der Erde, ihre Feindschaft gegen den Menschen, ferner die Stellung der Erde als Mittelpunkt des Welt-Alls, als Schauplatz der herrlichsten Gottesoffenbarungen, ja sogar der Menschwerdung des Sohnes — dies alles erscheine nun nicht mehr als unbegreifliches Räthsel, sondern trete durch die Hypothese ins hellste Licht, so drängt sich sofort die Frage auf: ist's denn wahr, daß die Thätigkeit der Dämonen wie die des Erlösers auf die Erde sich beschränkt? Freilich hat man hauptsächlich mit um diese Frage bejahen zu können die

ganze Hypothese aufgestellt, aber man hat so ein Wenn nur durch ein anderes Wenn gestützt. Nur wenn wir anderweitig sichere Beweise dafür hätten, daß der Teufel nur die Erde angreift und Christus nur sie erlöst, nur dann würde man jene Erklärung als eine wahrscheinliche, keineswegs aber als die gewisse weil einzig mögliche sich gefallen lassen können. Denn auch dann wäre es denkbar, daß der Teufel die Erde angreift, weil sie allein angreifbar ist, und nicht weil sie sein ehemaliges Besitzthum war. Nicht besser steht es mit der Behauptung, daß die Versuchung eine nothwendige, weil durch die angedeutete wesentliche Beziehung bedingte gewesen, und daß nur daraus Gottes Zulassung zu erklären sei. Aber nicht einmal wenn das angenommene wirklich wäre, erschiene die Versuchung als nothwendig. Denn wer darf denn behaupten, daß dies der einzige Weg war, den Teufel mit Wahrung des ihm zustehenden Rechtes zu schlagen? Noch viel weniger aber können wir zugestehen, daß der Teufel den Menschen lediglich als seinen persönlichen Feind versuchte und daß er ihn deßwegen versuchen mußte, so wie daß Gott diese Versuchung zulassen mußte. Der Teufel hat den Menschen versucht, nicht weil dieser sein Feind und Nebenbuhler, sondern weil er, der Teufel, Gottes Feind war. Dieser aber hat die Versuchung zugelassen, nicht weil er mußte, sondern weil er wollte. Warum er es gewollt hat? Dies zu untersuchen gehört nicht hieher, läßt aber gewiß noch ganz andere und befriedigendere Erklärungen zu als jene Hypothese.

Was Kurtz noch ferner bemerkt, daß so auch erklärt werde, warum die Probe der Selbstbestimmung eine Versuchung sein mußte, und warum der Mensch nicht zunächst im Thun eines Gebotenen, sondern im Nichtthun eines Verbotenen seine Freiheit bewähren sollte, scheint mir nicht besser begründet zu sein. Kurtz meint dies, wenn ich ihn anders recht verstehe, so: ein Böses war im Paradiese vorhanden und zwar „concentrirt im Baume der Erkenntniß Gutes und Böses," den also Kurtz als einen Ueberrest der dämonischen Herrschaft auf Erden betrachtet. Diesem vorhandenen

Bösen konnte der Mensch nicht indifferent gegenüber stehen, es war vielmehr seine Aufgabe es zu überwinden, er mußte also vor allem Andern aus freiem Entschluß sich in ein selbsterwähltes Verhältniß zu demselben setzen. Hier ist nun wieder alles problematisch. Daß dieser Baum eine Concentration des auf Erden von der Dämonenherrschaft her noch übrigen Bösen war — welchen Beweis hat Kurtz dafür? Eben die Hypothese von dieser Herrschaft selbst, — ein offenbarer Cirkel! Daß der Baum den ersten Menschen damals den Tod brachte, beweist nicht, daß er ein Träger diabolischer Potenzen war. Nur zu früh und wider Gottes Gebot genossen tödtete er; an sich war er heilsam, so gewiß Erkenntniß des Guten und Bösen, zur rechten Zeit erlangt, etwas heilsames ist. Der Baum ist also nicht, wie Kurtz will, eine Schöpfung Gottes und des Teufels zugleich, sondern nur Gottes. Damit fällt die ganze Auseinandersetzung von der Nothwendigkeit eines negativen Gebotes dahin, somit müssen wir das Licht, welches die Hypothese über diese Fragen zu verbreiten schien, und welches ihr selbst zur Stütze dienen sollte, als ein trügerisches zurückweisen.

§. 25.

Es giebt nun aber auch gewichtige positive Argumente gegen die Hypothese. Zuerst die sprachliche Form des Satzes. Schon Drechsler hat gezeigt *), daß v. 2 nicht die Geschichtserzählung fortsetzt, sondern, wie er sich ausdrückt: „ein im Laufe der Rede berührtes Glied schildernd ausmahlt." Kurtz selbst giebt zu, daß וְהָאָרֶץ הָיְתָה nicht heißen kann „und die Erde wurde ꝛc.," daß dies vielmehr hätte heißen müssen: וַתְּהִי **). Er bestreitet auch mit vollem Rechte Drechsler's sonderbaren Versuch, aus der Struktur des

*) Einheit der Genesis S. 65 f.

**) Bibel u. Astr. S. 48. Vergl. Delitzsch Gen. S. 63.

2ten Verses zu erweisen, daß dieser Vers nicht den Zustand der nach v. 1 aus Gottes Hand hervorgegangenen Schöpfung schildern könne. Aber im positiven Resultate der Exegese scheint Kurtz dennoch, wiewohl er sich darüber nicht ausspricht, mit Drechsler zusammenzutreffen. Dieser vereinigt nämlich selbst die Restitutionshypothese mit seiner sprachlichen Erklärung, indem er v. 2 nicht mit v. 1 sondern mit v. 3 als Schilderung des vom Schöpfungsanfang vorgefundenen Zustandes verbindet, welchen Zustand er sich eben als Folge des zwischen v. 1 und 2 zu supplirenden Engelsturzes denkt. Aber diese Erklärung ist für den Text wie für den Leser eine wahre logische Tortur. Denn während die Erklärung „und es wurde die Erde wüste und leer" dem Leser doch wenigstens andeutet, daß eine Veränderung mit der ersten Schöpfung vorgegangen sei, muthet uns die Drechsler'sche Erklärung zu, die v. 1 aus Gottes Hand hervorgegangene Schöpfung v. 2 plötzlich als einen Gräuel der Verwüstung zu denken, ohne daß nur mit einem leisen Winke angedeutet wäre, daß ein Uebergang aus einem Zustand in den andern stattgefunden habe. Der Verf., welcher zwischen v. 1 und 2 den Fall der Engel nicht erwähnte, hat dadurch jeden Leser, der nicht im Stande ist ex propriis diese Thatsache zu suppliren, in die Versuchung gesetzt, Gott selbst als Urheber dieses Chaos im schlimmen Sinne zu denken. Schildernde Ausmahlung eines im Laufe der Rede berührten Gliedes ist dann auch v. 2 nicht. Denn ein Gedanke, den der Leser gar nicht suppliren kann, wenn er ihn nicht selbst mitbringt und geneigt ist, an der fraglichen Stelle ihn einzufügen, ist doch wahrlich kein im Laufe der Rede berührtes Glied. Vielmehr würde v. 2 die Schilderung einer das Folgende vorbereitenden Zuständlichkeit anheben — wider die Grammatik, denn die kennt Zustandssätze solcher Art nicht, — wider die Logik, denn die verwirft solche Klüfte und Sprünge, die Unsinn und Widerspruch in die Rede hereinbringen.

§. 26.

Ein zweites Argument gegen die Hypothese ist, daß durch

sie nur neue unentwirrbare Knoten sich knüpfen. Wie kommt es denn, fragen wir, daß gerade die auf der Erde wohnenden Geister gefallen sind? Unmöglich konnte das zufällig sein, es mußte in der Natur der Verhältnisse seinen Grund haben. Entweder nun bleiben wir vor dieser Frage als einem ungelösten Räthsel stehen, oder wir deuten auf die Folgezeit hin, in welcher es sich herausstellte, daß die Erde zum Schauplatz der Offenbarungen Gottes ersehen sei. Dann aber fragen wir wieder: warum gerade sie? — und wir sind um keinen Schritt weiter als zuvor. — Ferner: Ist die Erde allein gefallen oder das ganze Sonnensystem mit ihr, dessen integrirender Theil sie jetzt ist und nach v. 1 von jeher war? Denn der Himmel, welcher nach v. 1 mit der Erde zugleich uranfänglich geschaffen wurde, mußte doch wohl die Gestirne auch enthalten, die jetzt die Geschwister der Erde sind. Dann aber fragen wir weiter: sind die andern Gestirne unseres Planetensystems in den Fall der Erde nicht verwickelt worden, wie konnte die Erde ungestört und ohne zu stören Glied dieses Systemes bleiben? Zumal da die Gewichts- und Massenverhältnisse der Erde nach dem Sturze ganz bedeutend sich müssen geändert haben. Denn die Gebirgsschichten mit den von ihnen eingeschlossenen Resten einer monströsen Thier- und Pflanzenwelt sollen ja ein Denkmal jenes Sturzes sein *). Wie ungeheuer hat also volumen und Gewicht der Erde durch dieses Ereigniß zugenommen, abgesehen davon, daß Kurtz vielleicht selbst nicht abgeneigt wäre eine Veränderung der specifischen Substanz der Erde anzunehmen. Denn kann wohl die massenhafte Erde ein Wohnplatz seliger Geister gewesen sein? Mußte sie als solcher nicht vielmehr jenen leichten ätherischen Licht-Welten gleichen, welche Kurtz (S. 201 ff. der Schrift Bibel und Astronomie) so schön beschreibt, und als die Wohnungen der Engel so bestimmt bezeichnet? Wenn aber alle Glieder des Systems, welchem die Erde angehört,

*) Kurtz Zeitschr. für luth. Theol. 1843. I. Heft S. 30 ff.

in die Katastrophe mit hineingezogen worden sind, so stehen wir wieder vor der alten Frage: ist Christus auf Jupiter und Mars auch Mensch geworden? Und wenn nicht, warum nur auf der Erde? Was zeichnet diese vor den übrigen Sternen des Systems aus, daß sie allein als Mittelpunkt sowohl des Verderbens als des Heiles erscheint? Ferner: man hat gemeint, die Frage nach der Möglichkeit des vor der Sünde auf der Erde herrschenden Todes, der uns in den geologischen Katastrophen mit ihrer monströsen fleischfressenden Thierwelt so grausig entgegentritt, mit Hindeutung auf dämonische Einwirkung lösen zu können. Und nicht nur die Anhänger der Restitutionshypothese sind dieser Ansicht, sondern auch Gegner derselben, wie Delitzsch (Gen. S. 115 ff.) finden darin ihre Wahrheit, daß sie eine Einwirkung dämonischer Kräfte auf den vormenschlichen Schöpfungsproceß lehrt. Ich gestehe den letzteren sowenig beistimmen zu können als den ersteren. Beide scheinen mir den Teufel durch den Teufel auszutreiben. Indem sie die Hauptschwierigkeit, das Vorhandensein des Uebels vor dem Bösen durch die Annahme dämonischer Einwirkung zu lösen versuchen, verpflanzen sie dieselbe nur auf ein anderes Gebiet. Es entsteht nämlich dann die Frage: wie ist eine direkte Einwirkung des Satans auf die unfreie Natur ohne Vermittlung des freien Menschenwillens denkbar? Wenn der Satan unmittelbar, ohne Vermittlung eines sich ihm frei hingebenden Willens auf die Schöpfung wirken kann, dann ist er geradezu Mitschöpfer! Wenn ihm die vormenschliche Natur preisgegeben war, dann ist der Erdkörper, auf dem wir wandeln, zu gleichen Theilen Produkt göttlicher und dämonischer Thätigkeit. Denn mit den Sekundärformationen beginnen die Versteinerungen. Was von da an bis herauf zur letzten Schicht entstanden ist, würde sein Dasein der Mitwirkung des Satans verdanken. Indem wir also Gott von der Mitschuld an den Gräueln der Vorzeit zu befreien suchen, machen wir den Teufel zum Miturheber der Schöpfung. Man sagt freilich, Gott habe dem Teufel jene Einwirkung zugelassen. Dadurch aber hebt man das eigene Werk wieder

auf. Denn Zulassung fremder Einwirkung auf ein widerstandsunfähiges Objekt ist nur ein indirektes Selberthun. Man gewinnt also nichts durch diese Annahme und verliert noch oben drein das Bewußtsein, daß wir auf einem Fundamente von nur göttlicher Arbeit stehen. Mir scheint die Lösung jener Schwierigkeit auf einem anderen Gebiete gesucht werden zu müssen. Erstens ist es falsch, jene urweltlichen Thiere „Aborte und fausses couches" zu nennen, die nur aus einer „in der unfertigen Natur fertigen Unnatur" zu erklären seien, oder jenen ganzen Proceß als „einen ungeordneten, ungeduldigen, voreiligen und zügellosen" zu denken, der „nicht in den Schranken einer harmonisch und organisch-fortschreitenden Entwicklung sich halten konnte" (Kurtz Zeitschr. f. Luth. Th. u. K. 1843, I, S. 31 ff.). Ich sehe in jener ganzen Periode die planvollste Ordnung und Absichtlichkeit. Die monströsen Gestalten hat Gott positiv gewollt. Er wollte so anfangen. Sein Werk schreitet stufenweise, ruhig und mit stets bewußtem Hinblicke auf das Ziel von der rohsten Gestalt der groben Materie bis zur vollendeten Schönheit der verklärten Leiblichkeit fort. Man betrachte doch nur die Ungeheuer der Vorwelt im Lichte des verklärten *αἰὼν μέλλων*. Ist denn in dem Gegensatz nicht die Wechselbeziehung klar? Eins bedingt und fordert das andere. Was aber das Uebel, den Tod, die Kämpfe, die „carnivore Tendenz" betrifft, so gestehe ich, daß ich dieses Bedenken lieber aus dem Munde zarter Frauen, als aus dem Munde von Männern hören möchte. Gott war nun einmal nicht so mitleidig. Er hat dem einzelnen Thiere den Moment des Schmerzes nicht erspart, denn er brauchte ihn, die Natur auch des Thieres gehört sein, und wer weiß denn, wie Gott auch den Thieren nahe sein und wie er auch ihnen dereinst, wenn sie aus dem steinernen Grabe auferstehen, Ersatz gewähren kann? Aber sagt man, das Uebel ist nicht denkbar ohne das Böse. Ich sage: Die Schrift läßt nur in der paradiesischen Natur den Tod durch die Sünde bedingt sein. An sich ist das Sterben und Aufhören mit dem Begriff der rohen Materie überhaupt gegeben. Der Mensch bildete für jene Natur,

deren Mittelpunkt er war, ein Princip geistiger Durchleuchtung, das sie über den Tod hinaushob, und nur durch den Verfall dieses Principes konnte die Natur dem Tode anheimfallen. Vor dem Menschen fehlte aber ein solcher Mittelpunkt geistigen Lebens. Es war nur rohe Materie vorhanden, die ihrer Natur nach, als solche, nicht als von der Sünde befleckt der Endlichkeit verfallen ist. Durch die Sünde ist die menschliche und die dem Menschen untergebene Natur nur zu dem Range der groben Materie herabgedrückt und dem Schicksal des Todes, welches aller so beschaffenen Materie zukommt, preisgegeben worden.

So glaube ich also, daß uns die Restitutionshypothese anstatt Räthsel zu lösen, nur die alten wieder und neue dazu bringt.

§. 27.

Auch vom naturhistorischen Standpunkte aus erhebt sich uns gegen die Hypothese ein gewichtiges Bedenken. So monströs zum Theil die fossilen Ueberreste sind, so stehen sie doch keineswegs außerhalb der Kette, welche die sämmtlichen Glieder unserer organischen Naturwesen unter sich verbindet. Sie lassen sich sämmtlich in noch lebende Klassen einreihen. Sie stellen sich dar als die unterste Schichte einer Reihe von Bildungen, in welcher ein stätiger, consequenter Fortschritt vom Unvollkommneren zum Vollkommneren, vom Grotesken, Massenhaften zum Schönen, harmonisch ausgebildeten stattfindet. Ein Sprung, eine Kluft ist nirgends bemerkbar. Die Geologie zeigt nicht eine Spur davon, daß die Erde einst Schauplatz einer specifisch verschiedenen, einer dämonischen Einwohnerschaft gewesen sei. Und doch müßte dem so sein, wenn man in den Petrefakten die Ueberreste jener dämonischen Urbevölkerung zu erkennen hätte. Ich verweise hiefür auf A. Wagner, der (Urwelt S. 237) sich folgendermassen ausspricht: „Mag man über die Principien der Klassifikation auch noch so verschiedener Ansicht sein, so ist doch in dem Punkte eine allgemeine Uebereinstimmung unter den

Naturforschern, daß die Klasseneintheilung, welche die gegenwärtig lebenden Organismen umfaßt, vollkommen ausreichend sei, um auch die urweltlichen und zwar aus ihrer ältesten Periode, in sich bequem aufzunehmen. Die organische Welt ist demnach von ihrem Anfange an nach einem und demselben Grundplane geschaffen worden und ihre Schöpfungsgeschichte zeigt nur die fortwährende Tendenz dem jetzigen Bestande immer gleichförmiger zu werden *)." — Somit wäre die jetzige Schöpfung mit der Schöpfung der Dämonen wesentlich identisch, oder es hat eine solche nie stattgefunden.

§. 28.

(יום als längerer Zeitraum.)

Die erwähnten Auffassungen unseres Stückes sind sämmtlich so angethan, daß sie die Annahme von vierundzwanzigstündigen Schöpfungstagen fordern oder ermöglichen. Wir haben gesehen, daß sie uns nicht befriedigen können wegen ihres Widerspruchs mit dem Thatbestande. Man hat nun um diesen zu retten, die Tagewerke als längere Zeiträume gefaßt, — ist aber dadurch nur aus der Scylla in die Charybdis gerathen. Denn man bürdet nun dem Texte eine Ansicht auf, die er dem Wortlaute nach nicht haben kann.

Wir bemerken vor allem, daß die auf das letzterwähnte Princip basirten Auffassungen sich verschiedenartig verzweigen. Nicht nur zerfallen sie in die zwei Hauptkategorien derer, welche יום nur in den ersten 3 Tagen und derer, welche es alle sechs Tage hindurch von längeren Zeiträumen verstehen, sondern sie kombiniren sich auch überdies noch mannigfaltig mit andern, selbst den schon vorhin besprochenen Auffassungen.

§. 29.

Der Erste, welcher יום in den drei ersten Tagewerken in anderem Sinne genommen hat als in den drei letzten, war

*) Vergl. v. Schubert das Weltgebäude S. 561.

meines Wissens J. D. Michaelis in den Anmerkungen für Ungelehrte*). Diese Ansicht stützt sich (man vergl. Drechsler Einheit der Gen. S. 68) auf eine rein negative Basis, auf das Nichtvorhandensein der Sonne und auf das Nichtzureichen vierundzwanzigstündiger Tage zur Gebirgsbildung. Positive Anhaltspunkte im Texte fehlen ihr gänzlich; sie verstößt vielmehr aufs entschiedenste gegen den Wortlaut. Denn mit absoluter Gleichförmigkeit kehrt sechsmal die Formel „und es ward Abend, und es ward Morgen" wieder. Durch diese Abweichung vom Wortlaute wird ein exegetisches Princip statuirt, welches alle Objektivität des Schriftsinnes untergräbt. Denn wenn Abend und Morgen, die einen Tag ausmachen, so ohne nähere Bezeichnung genannt, nicht die bekannten, täglich wiederkehrenden Erscheinungen sind, wozu noch die ausdrückliche Parallele mit der bürgerlichen Woche kommt (Ex. 20, 11), — und wenn noch obendrein ohne den mindesten Fingerzeig in den Worten des Textes diese Auffassung nur die drei ersten Male stattfinden soll, dann ist, wie Hofmann sagt, ein „unabweisliches Recht" verletzt, dann ist es erlaubt, עֶרֶב und בֹּקֶר, ja alle Schriftworte an jeder Stelle so zu deuten, wie die Wissenschaft „zu ihren Deduktionen es nöthig hat." Die Willkühr wird nur schlimmer, wenn man mit Hengler עֶרֶב, בֹּקֶר und יוֹם collektive nimmt, und übersetzt: „Es wurden Nächte, es wurden Tage, die erste Zeit u. s. w." **). Denn hier wird ein scheinbar unschuldiges Mittel mißbraucht, um eine Erklärung, deren Motive außerhalb des Textes liegen, dem Texte aufzudringen. — Neuerdings ist zwar Delitzsch***) der Ansicht, „daß im Sinne des Schöpfungsberichtes die Schöpfungstage als Zeiträume von der Kürze bürgerlicher Tage zu denken seien," ent-

*) Deutsche Uebers. d. A. T. mit Anm. f. Ung. II. Th. Anm. S. 8.

**) Bemerkungen über Stellen in den Psalmen und in der Genesis S. 195 ff.

***) Comm. zur Gen. S. 61 f.

gegengetreten, allein ich muß gestehen, daß mir die vorgebrachten Gründe nicht überzeugend zu sein scheinen. Fürs erste bemerkt Delitzsch, „daß innerhalb des ersten Tages die Schöpfung des Chaos, das Ueberschweben desselben durch Gottes Geist und die Erschaffung des Lichtes dem erstmaligen Wechsel von Abend und Morgen vorangehen." Diese Ansicht, die ich schon bei Clericus erwähnt finde („ceterum hoc in loco dies unus immensa nocte, quae lucem antecesserat, et luce duodecim horarum conflatus fuisse censetur*)," widerstreitet aber dem Wortsinne. Denn das „und es ward Abend und es ward Morgen" sagt aufs bestimmteste den Anfang des Tages mit dem Morgen aus. עֶרֶב ist nicht deßwegen zuerst genannt, weil der Bericht conform der Anschauungsweise verschiedener alter Völker den Tag inter duos occasus verlaufen lasse. Man wird sich davon überzeugen, sobald man sich die Vorstellung klar zu machen sucht. Welcher Abend begann den ersten Tag? Der nach der Entstehung des Lichtes eingetretene? Unmöglich, denn dann wäre ja die erste Lichtzeit gar nicht gezählt. Auch meint dies Delitzsch nicht. Er rechnet ja ausdrücklich die lange Urnacht zum ersten Tage. Und diese sollte mit dem Ausdrucke „Abend," ja sogar „es ward Abend" bezeichnet werden? Für die finstere Urnacht gab es kein anderes Wort als Abend, welches sonst immer die nach vorausgegangenem Tage eintretende Dunkelheit bezeichnet? Nach einer Reihe von geschichtlichen Ereignissen: und Gott sprach, — Gott sah, — Gott schied, — Gott nannte, folgt zuletzt: und es ward Abend und es ward Morgen. Ist's nicht offenbar: nachdem im Lauf des Tages vom ersten Lichtstrahl an, von dem v. 3 redet, dies alles sich zugetragen, ward es Abend; und nachdem es wieder Morgen geworden, war der erste Tag vergangen? Also fängt das erste Tagewerk wie alle übrigen mit וַיֹּאמֶר an, v. 3. Der erste

*) Comm. in Gen. ed. Cotta 1733. P. 7.

Lichtstrahl beginnt den ersten Tag und dessen Dauer erstreckt sich bis zum Anbruch des zweiten Tages. Die Urnacht gehört also nach dem Sinne des Berichtes nicht zum ersten Tage. Und gehörte sie dazu, so wäre Delitzsch nicht berechtigt, vom ersten Tage auf die folgenden zu schließen. Denn was bietet denn der Text der Urnacht analoges dar, was man an den folgenden Tagen zur Verlängerung des Abends verwenden könnte? — Adams Lebensdauer geben wir Preis, aber den Sabbath nicht. Delitzsch unterscheidet nicht zwischen der Ruhe Gottes im absoluten Sinne und zwischen derjenigen, die sich uns im Rahmen des siebenten Tages, gleichsam in einer nach dem Bedürfniß des menschlichen Auges proportionirten Verjüngung darstellt. Wird Gottes „über die ganze Weltzeit sich erstreckende" Ruhe als Maaß für die Bestimmung der Länge der Schöpfungstage gebraucht, dann ist unbegreiflich, wie nur überhaupt von Tagen die Rede sein kann. Denn diese Ruhe hat keine Unterschiede, sie ist eine und ewig. Der siebente Tag, an welchem im Gegensatz zu den Tagen der Arbeit, Gott ruhte, ist offenbar eben der, welchen die Menschen durch ihre Ruhe heiligen sollen, es ist also ein vierundzwanzigstündiger Tag. Daß Gen. 2, 4 die Entstehung von Himmel und Erde auf einen יוֹם zurückgeführt wird, beweist so wenig für die wirkliche Länge der Schöpfungstage als Ps. 90, 4 und als die Zeitmaaße der Prophetie.

β) Tag- und Nachtwechsel.

§. 30.

Die zweite Frage, welche von dem Principe der Tagewerke aus sich aufdrängt, ist die nach der bewirkenden Ursache des Tag- und Nachtwechsels in den ersten drei Tagen.

Hier ist vor allem anzuerkennen, daß die Vorfrage: woher das Licht vor der Sonne? — längst auf das befriedigendste gelöst ist. Nicht nur ein gleich starkes, nein ein wenigstens in Beziehung auf Wärme-Entwicklung viel stärkeres Licht muß in jener Urzeit alles Lebens auf unsrer Erde ge-

herrscht haben. Man höre, was hierüber Schubert sagt*): „Daß jene Wärme, welche in den Zeiten der frühsten Felsenablagerungen das Gedeihen der Calamiten und der andern kryptogamischen Gefäßpflanzen möglich machte und ihren Wuchs zur riesenhaften Baumform steigerte, nicht von den Strahlen der Sonne kam, das ergiebt sich uns aus dem Vergleich jener urweltlichen Flora der Erde mit der jetzigen. Selbst der senkrecht auftreffende Sonnenschein unsrer Tropenländer wäre zu schwach gewesen, um nur ein oder das andere vormalige Geschlecht der Schafthalme oder der Bärlappen zu solcher Entwicklung zu bekräftigen; die Tropenzone selber konnte niemals, solange der Umlauf der Erde um eine Sonne bestand, eine andere Stellung und Richtung haben, als die jetzige ist; nicht aber sie allein, sondern auch die Region der Pole nahm in gleichem Maaße an der hohen Erwärmung Theil. Wo konnte denn der Quell von dieser anders liegen als in der Erde selber und ihrem Dunstkreise?" — Schubert zeigt sodann, wie einerseits der chemische Proceß der Verbindung des Kohlenstoffes mit dem Sauerstoff der Lebensluft, andrerseits aber auch und ganz vorzüglich, wie „die elektromagnetischen Kräfte, welche bei dem Verein der elementaren Gegensätze, wie bei dem Wechselverkehr der Atmosphäre und der Planetenfläche ohne Aufhören thätig sind," jene so unermeßlich gesteigerte Wärmentwicklung hervorbringen mußten, wobei man sich zu erinnern habe, daß einmal der Kohlenstoff in unermeßlichen Ablagerungen vorhanden war, andrerseits, daß die riesenhaften Niederschläge aus der damaligen Atmosphäre eine Beschaffenheit, sowie einen Wechsel-Verkehr derselben mit der Erdoberfläche bedingten, der im Verhältniß zum jetzigen Luftkreise und dem Maaße seiner elektromagnetischen Spannungen ein „gewaltig viel anderer" zu nennen sei. Schubert vergleicht sodann die in der Entwicklung begriffene Erde mit den astralischen Photosphären oder den planetarischen

*) Das Weltgebäude S. 555 f.

Lichtnebeln, welche (nach S. 92) nicht aus Sternen, sondern aus „einer flüssigen, leuchtenden Substanz" bestehen, aber mit einem einfachen oder Doppelstern oder selbst mehreren Sternen in Mitte der zarten Lichtnebelhülle. Wenn dieser Vergleich begründet ist, hätten wir freilich ein so vollständiges Analogon für die von Wassern überfluthete und von noch nicht solarisch fixirtem Lichte umleuchtete Erde, als wir es nur irgend wünschen können. Aber so befriedigend diese Aufschlüsse sind, so wenig gewähren sie Licht für die Hauptfrage: war jenes vorsolarische Licht im Stande einen regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht im Sinne unserer Formel zu erzeugen? Man hat auf diese Frage bis jetzt nur mit Hypothesen geantwortet. Ich erinnere nur an jene alte von dem periodisch sich ausdehnenden und zusammenziehenden Lichte, die schon Basilius gebilligt (**Hexaem. Homil. II. Pag. 20. ed. Garnier**), Augustin zurückgewiesen (**de Gen. ad litt. I. §. 31. coll. IV, §. 38**), unter den Neuern aber besonders Hengstenberg vertreten hat (Ev. Kchztg. 1841. S. 297 vergl. Schröder d. I. B. Mos. S. 10); oder an jene andere von über der Tiefe angehäuften Dünsten, die Buckland keineswegs zuerst aufgestellt hat*); oder an den öfter gebrauchten Vergleich von der intermittirenden Erscheinung des Nordlichts. Alles dies erklärt uns zwar die Möglichkeit eines Wechsels überhaupt, aber nicht die eines regelmäßigen Wechsels und am wenigsten die eines solchen, der seiner Wirkung nach dem durch die Axendrehung der Erde im Angesichte der leuchtenden Sonne hervorgebrachten gleichkäme. Ja man muß sogar sagen: je größere Wahrscheinlichkeit den Thatsachen zukommt, welche man anführt, um das Selbstleuchten der Erde zu erweisen desto weniger gewinnt man ein regelmäßig wechselndes Licht. Denn welche Ursache kann gedacht werden, welche in die lichterzeugenden chemischen und elektromagnetischen Processe des Luftkreises der Erde selbst je-

*) Vergl. Wiseman sur les rapp. etc. S. 200.

nes nach dem Maaße von Nacht und Tag regelmäßig wiederkehrende Intermittiren hineinbrachte? Man muß also abermals den Worten Gewalt anthun und sagen: sie bedeuten zwar nicht *längere*, aber auch nicht *regelmäßig* abgegrenzte Zeiträume, sondern nur überhaupt Perioden des Wechsels zwischen Licht und Finsterniß, welche den vierundzwanzigstündigen Tagen zwar nicht den Faktoren aber doch dem Facit nach entsprechen. Damit statuirt man aber wieder jenes Princip gefährlicher Exegese, welches, um die Thatsachen zu finden, die man braucht, mit den Worten es nicht genau nimmt. Wollen wir die Worte der Schrift gewissenhaft so nehmen wie sie lauten, so müssen wir sagen: auch in den ersten drei Tagen lehrt der Bericht einen eben so regelmäßigen Wechsel von Tag und Tacht wie in den folgenden. Ist nun die Ursache dieses Wechsels, die Sonne, erst am vierten Tage in's Leben getreten, so ist in der Erzählung ein offenbarer Widerspruch, vorausgesetzt, daß die Sonne die einzig mögliche Bedingung jenes Wechsels sei. Das ist sie aber, denn es hieße geradezu die Grundgesetze unsrer sichtbaren Weltordnung umstoßen, wollte man behaupten, daß *regelmäßiger* Wechsel von Tag und Nacht auf einem Planeten jemals durch etwas anderes bedingt gewesen sei als durch die doppelte Rotation desselben um seine Axe und um den Centralpunkt des Systems. Man könnte höchstens sagen: eine andere Sonne habe in den ersten drei Tagen diese Funktion verrichtet. Was erklärt uns aber das Verschwinden dieser, und müßten mit dem Mittelpunkte nicht auch die peripherischen Körper andere geworden sein? Es bleibt also dabei: in der Doppel-Aussage des Berichts, daß schon die drei ersten Tage desselben Maaßes wie die letzten gewesen, und daß die Sonne, der Regulator dieses Maaßes erst am vierten Tage leuchtend und die Zeit regelnd hervorgetreten sei — in dieser Doppel-Aussage liegt ein innerer Widerspruch. Es ließe sich hiegegen nur noch eine Einwendung erheben: mußte dem Verfasser des Berichtes dieser Widerspruch nicht selbst zum Bewußtsein kommen? Warum hat er kein Bedenken getragen, den Verdacht des Widerspruchs auf sich

zu laden? Ist also der Widerspruch nicht ein blos scheinbarer und haben wir nicht seine Lösung, wenn wir sie auch bis jetzt nicht zu finden vermochten, doch immer noch als möglich und als wohl berechtigtes Problem anzuerkennen? — Ich werde auf diese Frage, deren Gewicht ich nicht verkenne, erst dann eingehen können, wenn zuvörderst noch einige andere Punkte ihre Erledigung werden gefunden haben.

γ) Verhältniß der Real- zur Zeit-Eintheilung.

§. 31.

Es ist bereits bemerkt worden, daß in unserem Berichte eine Real- und doch auch wieder eine chronologische Eintheilung zu erkennen ist. Offenbar theilt der Bericht einerseits nach Gruppen ab: Licht; Scheidung der Wasser; Ausbildung der Erde bis zur Vollendung ihres Kleides, der Pflanzenwelt; Gestirne; Luft- und Wasserthiere; Landthiere. Hier ist immer das Gleichartige zusammengenommen: alle Pflanzen entstehen auf einmal, ebenso alle Gestirne u. s. w. — Zu dieser Sach-Eintheilung ist nun aber die chronologische hinzugekommen. Es wird nämlich ausgesagt, daß diese sechs Gruppen nach einander an sechs aufeinanderfolgenden Tagen ins Leben getreten seien. Hiedurch entsteht erst die Schwierigkeit, und hier, wenn irgendwo ist auch die Lösung des Knotens zu suchen. Würde nämlich der Bericht nur von sechs Schöpfungswerken reden, so würde das chronologische Verhältniß derselben durch die Natur der Sache bedingt sein; wir hätten das Recht, was seiner Natur nach gleichzeitig ist, uns auch so entstanden zu denken, was aber erst Folge eines Früheren ist, würde auch einer späteren Zeit zuzuschreiben sein. Dadurch aber daß die sechs Gruppen sechs auf einanderfolgenden Wochentagen zugetheilt werden, wird nicht nur das, was lange Zeit zu seiner Entstehung in Anspruch nahm, auf die Dauer eines Tages beschränkt, sondern auch, was der Natur der Sache nach als gleichzeitig zu denken ist, mußte so aus einandergerissen und auf verschiedene Tage vertheilt werden; und endlich durch

eben dieses Zerreißen des Zusammengehörigen sind wir genöthigt, uns die schöpferischen Kräfte tagweise bald an diesem, bald an jenem Punkte pausirend zu denken. So fragen wir: was geschieht im Gebiete der obern Wasser, nachdem sie sich am 2ten Tage von den untern getrennt hatten, im Laufe des dritten? Denn erst am vierten Tage geht der Erklärung zufolge, die ich hier einstweilen anticipando als die richtige voraussetze, die Individualisation der obern Wasser zu Gestirnkörpern vor sich. Wollte man aber dieses Bedenken nicht gelten lassen, so muß man doch jedenfalls anerkennen, daß am vierten Tage auf der Erde die schöpferische Thätigkeit ruht, weil sie während der Dauer desselben mit den Gestirnen beschäftigt ist. Auch Kurtz hat diese Schwierigkeit erkannt *), er nennt die Auffassung, welche diese Trennung der Tagewerke zuläßt, „eine völlig mißverständliche und unzulässige," er behauptet mit vollem Rechte, daß die Schöpfung als eine „in fortwährender Successivität fortschreitende, nirgends unterbrochene" zu denken sei. Freilich wurzelt ihm jene falsche Auffassung in der Verkennung des prophetischen Charakters der Urkunde, und demgemäß sieht er natürlich das Heilmittel in der Anerkennung der sieben prophetischen Tableaux. Daß er dadurch die Schwierigkeit der Tagewerke („für welche kein objektiv nöthigender Grund spreche"), nicht gelöst hat, ist von Hofmann (Schriftbeweis I. S. 244) und Delitzsch (Gen. S. 42) schlagend gezeigt worden. In eigenthümlicher Weise spricht sich Ersterer über unsre Frage aus (a. a. O. S. 243). Er sagt: „Man sieht, um Tagewerke und deren Zahl, und nicht um das Zeitmaaß, worin die Schöpfung sich vollbracht hat, war es zu thun; nicht wie lange, sondern wie vielmal Gott geschaffen, will sich darstellen." Liegt in diesen Worten nicht ein Widerspruch? Sind denn Tagewerke nicht ein ganz bestimmtes Zeitmaaß? Und ist denn nicht ausgesagt, wie lange Gott geschaffen, wenn es heißt, daß er

*) Bibel u. Astr. S. 44 coll. S. 198.

in sechs Tagen die Welt vollendet habe? Ja freilich nur um die Zahl der Werke und um das Wievielmal des Schaffens handelt sich's. Aber eben dieser Gesichtspunkt schließt den der Tagewerke, welcher ein bestimmtes Zeitmaaß der Schöpfung hereinbringt, aus.

Wir fragen: ist das Nacheinander der Schöpfungswerke das natürliche Verhältniß derselben zu einander? Und wenn nicht, welches ist dieses natürliche Verhältniß? Endlich: warum und wann ist dieses natürliche Sach-Verhältniß durch die Einmischung des chronologischen Princips gestört worden?

Daß es nicht natürlich ist, die Einheit und Continuität des Schöpfungsaktes so zu zerreißen wie es durch das Sechstagewerk geschieht, haben wir eigentlich schon soeben gezeigt. Aber den Hauptpunkt, nämlich das richtige Verständniß des zweiten Tagewerks, mußten wir voraussetzen. Wir wollen jetzt vor allem versuchen diesem Tagewerke, als dem entscheidenden Knotenpunkte des Ganzen seine richtige Bedeutung zu vindiciren. Von da aus werden sich dann auch die wichtigen Fragen lösen: was ist die Substanz des Tohu-wabohu im zweiten, was ist Himmel und Erde im ersten Tagewerk? Giebt Gen. 1 Kosmogonie oder Geogonie? Sind die Sterne des 4ten Tagewerks die Planeten oder die Gesammtheit der leuchtenden Himmelskörper?

§. 32.

(Das zweite Tagewerk.)

Es läßt sich nachweisen, daß die Lösung aller dieser Fragen auf dem richtigen Verständniß der Wasser über und unter der Veste beruht. Denn sind die obern Wasser lediglich die Flüssigkeiten der Erdatmosphäre, dann kann auch ihre mit den untern Wassern vereinte Masse nichts anderes gewesen sein als Stoff für die Bildung der Erde, dann umfaßte das Chaos v. 2 nicht die Materie von Himmel und Erde v. 1, dann giebt uns Gen. 1 Kosmogonie und v. 14 ff. redet dann nicht nur zufällig und unklar, sondern nothwendig und ex professo

von der Gesammtheit der Gestirne. Die Darstellung des zweiten Tagewerkes scheint auf den ersten Blick das Hauptgewicht auf die Bildung der Rakia zu legen. Denn nicht der Begriff des Trennens der bis dahin vereinigten Gewässer, sondern der Begriff der Befestigung einer die möglicherweise schon getrennten Wasser aus einander haltenden Scheidewand wird v. 6—8 hervorgehoben, was um so mehr in die Augen springt, wenn man v. 4 vergleicht, wo es heißt: und es trennte Gott zwischen Licht und Finsterniß. — Wollte man nun demgemäß annehmen, daß am zweiten Tage außer den untern Wassern die obern als ein getrenntes Gebiet bereits vorhanden gewesen seien, so würde nicht nur die Schwierigkeit entstehen, sich ein zweites Schöpfungsgebiet zu denken, dessen im Vorhergehenden keine Erwähnung geschieht, sondern man begriffe auch die Bildung der Rakia nicht, da dieselbe ja nicht etwas von den Wassern unabhängiges, sondern etwas durch dieselben bedingtes ist. Wenn die Wasser als vorhanden vorausgesetzt werden, warum nicht auch die Rakia, da doch keines ohne das andere gedacht werden kann? Wenn die Flüssigkeiten, welche unsere Atmosphäre erfüllen, schon die getrennte Stellung einnahmen, war dann nicht auch der Zwischenraum, der sie von der Erde trennt und das Gewölbe, unter dem oder über dem sie sich zu bewegen scheinen, in der Wirklichkeit vorhanden? Auf welch' nichtige Phantasmagonie reducirt sich dann nicht das zweite Tagewerk? Denn wer wird den Unsinn behaupten wollen, daß Gott das blaue Himmelsgewölbe als ein wirkliches firmamentum, als den σιδήρεος oder χάλκεος οὐρανός, der nur in der Vorstellung des kindlichen Alterthums existirte, wirklich als eine für sich bestehende Größe ins Dasein gerufen habe? Wir werden also als den Sinn der Darstellung erkennen müssen, daß nicht nur die Aufrichtung der Scheidewand, sondern auch die Scheidung der bis dahin vereinigten Wasser Gegenstand des zweiten Tagewerkes war.

§. 33.

Was haben wir uns nun aber unter den Wassern unter und über der Veste zu denken? Es existiren hierüber von den

allegorischen Deutungen abgesehen, bekanntlich zwei Ansichten. Nach der einen sind die Wasser über der Veste die Elementarstoffe der siderischen Sphäre (d. h. der übrigen Gestirnkörper unsres Sonnensystems), die untern Wasser die der tellurischen. Nach der andern bezeichnet der Ausdruck „Wasser über der Veste" lediglich das Wolkenwasser. Die erstere dieser beiden Ansichten ist von Friedrich von Mayer (Blätter für höhere Wahrheit IV, 371. VIII, 353. Hesperiden II, 200), von Kurtz in der ersten Auflage seiner Schrift Bibel und Astronomie (S. 74), und in der Recension von Wagner's Urwelt (Ev. Kchzt. 1846. S. 603 ff.), von Wagner selbst (Urwelt S. 478 ff.), zuletzt noch von Delitzsch (Gen. S. 66 ff.) vertreten worden; die letztere von Keil (apol. Mos. trad. p. 19 ff.), von Tiele (I. B. Mos. S. 27 ff.), von Baumgarten (Comm. zum Pent. I. S. 16 f.), Schröder (I. B. Mos. S. 15), Hengstenberg (Comm. zu den Psalmen IV, 2. S. 188), am ausführlichsten aber von Kurtz (II. Aufl. von Bibel u. Astr. S. 149 ff.). Kurtz hatte früher die Ansicht vom Wolkenwasser als die unstatthafteste von allen bezeichnet. An der zuletzt angeführten Stelle revocirt er förmlich dieses Urtheil und geht völlig zu der von ihm früher bekämpften Ansicht über. Der Grund dieser auffallenden Meinungsänderung ist — ein sprachlicher, die Erkenntniß nämlich, daß „das Wasser über der Veste" nach alt-hebräischer Anschauung nur das Wolkenwasser bezeichne.

§. 34.

Ich gestehe, diese Argumentation des trefflichen Gelehrten nicht begreifen zu können. Er scheint mir zwischen dem ursprünglichen Sinne unsrer Stelle und dem vom hebräischen Alterthum ihr beigelegten nicht unterschieden zu haben. Ich leugne, daß letzterer maaßgebend sei für den ersteren. Es ist ganz richtig, daß „nach alt-hebräischer Anschauung, wie sie durch das ganze alte Testament hindurchgeht*), die Wassermassen des Himmels (gleichsam der Himmels-Ocean im Gegen-

*) Cf. Ambros. Hexaem. II. 3, 9 ed. Gilbert.

satze zum irdischen Ocean) vom Himmelsraume wie von einem festen Gewölbe getragen werden." Es ist ganz richtig, daß Ps. 104, 3. 148, 4. Hiob 26, 8 von den Wolken zu verstehen ist, und Kurtz's frühere Erklärung gegen Keil*) halte ich ebenfalls für unrichtig. Ich gestehe ferner zu, daß alle die von Kurtz angeführten Stellen auf der unsrigen, resp. daß sie gerade auf dem Verständniß der unsrigen beruhen, welches Kurtz auf die alt-hebräische Deutung sich stützend ihr vindiciren will. Aber, wie gesagt, dies alles ist nicht normgebend für die Frage: was ist der ursprüngliche Sinn unsrer Stelle, der, welchen sie an sich nach ihres Urhebers Intention und nicht nach späterer Deutung hatte? Ist denn Gen. 1, 6 auch nur ein Produkt alt-hebräischer Anschauung, parallel mit den poetischen Stellen wie Ps. 104, 3. 184, 4 u. s. w.? Ist Gen. 1, 6 nicht vielmehr ein Produkt derjenigen Erkenntniß, welche die urzeitliche Schöpfungstradition begründet hat? Jene Anschauung der siderischen Verhältnisse ruht auf unserer Stelle, aber es ist sehr die Frage, ob sie nicht auf ein Mißverständniß derselben sich stützt. Hievon würde freilich nicht geredet werden können, wenn der protestantische Grundsatz der analogia fidei hier zur Anwendung kommen dürfte. Denn dann allerdings wären die von Kurtz angeführten Stellen aus den Psalmen und aus Hiob, welche die bezeichnete „alt-hebräische Anschauung" in der That enthalten, maaßgebend für die Erklärung der unsrigen. Aber diese astronomische Anschauung ist eben kein articulus fidei, und solange nicht bewiesen ist, daß die Schrift in derselben Weise beabsichtigt uns astronomische Kenntnisse zu vermitteln, wie sie die Lehre vom Heil urkundlich uns mittheilen will, so lange sind wir nicht berechtigt etwa von einer analogia fidei astronomicae, von einem astronomischen Schriftdogma zu sprechen, welches, als nothwendig überall eines, der Erklärung jeder einzelnen Stelle müßte zu Grunde gelegt werden. In den späteren Schriften hat sich nun allerdings eine, und zwar die bezeich-

*) Ev. Kchzt. 1846. S. 604 f.

nete Welt-Anschauung ausgebildet (wiewohl auch sie nicht überall gleichmäßig vorkommt, man vergl. Tuch Gen. S. 22. v. Lengerken Kánean S. 11. Ewald Jahrb. 1848. S. 87), aber die Frage, ob in unsrer Stelle diese Anschauung zu Grunde liege, muß aus ihr selbst entschieden werden. Nur wenn der Wortlaut unsrer Stelle selbst an und für sich betrachtet uns darauf führt, sind wir berechtigt, die spätere Anschauung auch hier anzunehmen. Ist jenes aber nicht der Fall, so hindert uns nichts zu behaupten, daß die ursprüngliche einer veränderten Anschauung Platz gemacht hat, wobei es sehr wohl möglich ist, daß letztere auch in der Fassung, welche die uralte Tradition bei ihrer schriftlichen Aufzeichnung oder Umbildung erhalten hat, sich verrathe, daß sie folglich als eines der Elemente sich herausstelle, welche in die auf das hebräische Sprach- und Nationalgebiet versetzte Urtradition aus dem Gedankenkreise dieses Gebietes hineinversetzt worden sind. Schon jene nicht ganz adäquate Ausdrucksweise, welche auf die Errichtung der Scheidewand, statt auf die Scheidung selbst den Hauptnachdruck legt, ist möglicherweise ein Beweis dafür.

Einen noch deutlicheren Beweis sehe ich aber in dem Umstande, daß die Tagewerk-Eintheilung das zweite Werk auseinander reißt, welches die Scheidung der obern und untern Wasser und die Ausbildung der Erde zusammennimmt. Ich habe oben bemerkt, daß Gabler für dieses Verfahren keinen rechten Grund zu entdecken vermag. Der Grund ist aber ohne Zweifel kein anderer als der, daß zur Zeit, als die Tagewerke beigesetzt wurden, die uralte Anschauung von den Welten-Wassern der anderen vom Wolken-Wasser schon Platz gemacht hatte. Jene uralte Anschauung betrachtet die Scheidung der chaotischen Urgewässer in die obern und untern Wasser als einen Akt, der nach unten hin in der Ausbildung der Erde sich erst vollendet. Denn die Scheidung, von welcher v. 7 spricht, ist nur ein negativer Akt. Das Ausgeschiedene muß positiv gestaltet werden. Dies geschieht zunächst in Bezug auf die Erde v. 9 u. 10, weil ja die Erde den Mit-

telpunkt des Schöpfungsdramas bildet; erst nachdem sie fertig ist, kommen die Gestirne v. 14 ff. Es ist also erklärlich, daß jene alte Anschauung die Scheidung v. 6 u. 7, und die Gestaltung der Erde v. 9 u. 10 als etwas nothwendig zusammengehöriges in einem Werke vereinigt, während die spätere Anschauung nicht begriff, warum die Bildung der Atmosphäre gerade mit der Herstellung von Land und Meer sollte zusammengenommen werden. Ihr schien es angemessener, die Atmosphäre für sich allein, die Erde aber mit ihrem Schmuck-Gewande, der Pflanzenwelt zusammen entstehen zu lassen.

Uebrigens ist nicht zu vergessen, daß der Ausdruck „Wasser über der Veste" so allgemein ist, daß man erst noch fragen kann, ob denn nicht etwa die Anschauung vom Wolkenwasser, falls sie sich etwa als gleichalt mit der andern herausstellen sollte, auch darin liege? Man übersehe nicht, daß zwar die Deutung „Wolkenwasser" als die engere die andere, weitere, ausschließt, daß dies aber nicht umgekehrt der Fall ist*). Es wäre also gar nicht unmöglich, daß, selbst die Anschauung vom Himmelsocean als eine allgemein biblische vorausgesetzt, die Wasser über der Veste doch hier in einem weiteren Sinne zu fassen seien, als in den von Kurtz citirten Stellen, wo theils der Wortlaut selbst, theils der Zusammenhang eine engere Fassung erfordert. Auch hierüber kann nur eine genaue Untersuchung der Frage: was bedeutet unsre Stelle an sich? Entscheidung bringen.

§. 35.

Delitzsch bemerkt an der oben angeführten Stelle: „Ein nicht allzu kindisches Auge sieht, daß die Wolken unterhalb nicht oberhalb der Sterne ziehen." Dieses Argument scheint mir schlagend. Wie in aller Welt können die „Wasser über der Veste" das Wolkenwasser bedeuten, da doch die Wolken unter nicht über dieser Veste sich befinden? Es ist

*) Vergl. Delitzsch Gen. S. 67 f.

deßhalb unbegreiflich, wie Kurtz sagen konnte *): „Wenn die heilige Urkunde diese (nämlich die oberen, klaren und hellen Luftschichten unserer Atmosphäre d. i. die Veste) als eine Scheidewand zwischen dem untern Meereswasser und dem obern Wolkenwasser, als den Träger des Himmelsoceans bezeichnet, so läßt sich weder von sprachlicher, noch von physikalischer Seite etwas erhebliches einwenden." Und es ist mir dies um so unbegreiflicher, da er unmittelbar vorher (S. 253) ganz dieselbe Bemerkung, die Delitzsch macht, mit Worten seiner ersten Auflage sich vorhält. Man müßte wenigstens die ganze Erklärung umgestalten und etwa folgendermaßen formuliren: die oberen Wasser sind der von den Alten jenseits des blauen Gewölbes gedachte Himmelsocean, die untern Wasser sind alle Gewässer auf Erden und die Wolken, zu welcher Deutung man um so mehr ein physikalisches Recht hätte, als, wie Wagner sagt **), Wolken- und Erdenwasser nur durch eine verschiedene Zustandsform sich unterscheiden, indem ein beständiger Kreislauf das Erdenwasser den Wolken und diese wieder der Erde zuführt. — Wer aber wird unsrer Urkunde die ihren ganzen Charakter alterirende Vorstellung aufbürden wollen, daß sie sich „den Himmel als ein ehernes Gewölbe mit Fallthüren und Gitterfenstern gedacht habe?" Kurtz bezeichnet dies selbst ***) als eine Absurdität hervorgegangen aus gänzlicher Verkennung der Bildlichkeit des Ausdrucks, und er fügt hinzu: „Man wußte so gut wie die klugen Leute unsrer Tage, daß dies Gewölbe aus nichts anderem als aus leichter, klarer, feiner Luft bestehe." Ja freilich bildlich, dichterisch ist diese Ausdrucksweise. Aber was bei Hiob oder im 148sten Psalm am Platze ist, paßt das in Gen. 1? Wird dadurch nicht die verkehrte Vorstellung von einem Dichtergemälde recht eigentlich sanktionirt? Nein, so wahr Gen. 1 kein Gedicht ist, können die obern Wasser nicht den Himmelsocean und so wahr unsere

*) Bibel u. Astr. S. 254.

**) Urwelt S. 479.

***) Bib. u. Astr. S. 253.

Erzählung kein kindisches Mährchen ist, können sie nicht das Wolkenwasser bedeuten.

§. 36.

Ich bin also der Meinung, daß die Deutung der מַיִם מֵעַל הָרָקִיעַ vom Wolkenwasser gänzlich unhaltbar, daß hingegen die Deutung derselben von der Individualisation unseres Sonnensystems die einzig richtige ist. Ich billige vollständig, was Kurtz in der ersten Auflage von Bibel und Astronomie darüber gesagt hat: „Unser Sonnensystem, welches sich uns jetzt als einen gegliederten Organismus darbietet, in dem alle Gegensätze gesondert sind und in gegenseitiger lebensvoller Wechselwirkung stehen, wird uns beim Beginne des ersten Tagewerks als eine einzige ungeschiedene confuse und — (tropfbar oder elastisch) flüssige Masse geschildert. Das in dieser finstern Masse gebundene Licht wird durch das Wort der Allmacht entbunden und befreit. Das ist das Werk des ersten Tages. Durch Einwirkung des Lichtes (wahrscheinlich auch unter Mitwirkung jener geheimnißvollen Kräfte der Gravitation, der Centripetalität und Centrifugalität, der Elektricität und des Magnetismus, die sich etwa mit der Entbindung des Lichtes zu regen beginnen) wird nun die zurückgebliebene finstere Masse polarisirt. Der riesige Wassertropfen des Anfangs differenzirt sich zu vielen einzelnen riesigen Tropfen, die aus einanderfahren, bis die sie beherrschenden Gesetze des Lebens ihnen ein „bis hieher und nicht weiter" vorschreiben." Ebenso spricht sich auch Wagner aus*): „Im zweiten Tagewerk erfolgt die Scheidung der tellurischen oder untern Sphäre von der siderischen oder obern. Wir sehen hieraus, daß letztere ebenso aus einem chaotischen, gestaltlosen Zustande sich herausbildete, wie die erstere, und obschon es nicht ausdrücklich gesagt ist, so geht es doch unzweifelhaft aus der ganzen

*) Urwelt S. 478.

Fassung hervor, daß anfänglich beide in einer einzigen konfusen Masse entweder durch und durch, oder doch an den Grenzen vereinigt waren."

§. 37.

Das **Tohu wabohu** des zweiten Verses ist also der noch vereinigte Urstoff aller Körper unseres Planetensystems. Die Frage ob die Elemente der tellurischen und siderischen Sphäre nur an den Grenzen sich berührten oder vollständig sich durchdrangen, ist eine sehr schwierige. Der Grund, warum man ersteres wollte, liegt theils in der Darstellung des zweiten Tagewerks, in jener Ausdrucksweise nämlich, nach welcher an diesem Tage nicht sowohl die Scheidung, als die Errichtung einer Scheidewand zwischen schon getrennten Größen ausgesagt zu werden scheint; theils in dem הָאָרֶץ des 2ten Verses, welches im Vergleich zum ersten Verse der Erde eine gesonderte Existenzform zuzuweisen scheint. Indeß, wie unstatthaft jene erstere Deutung ist, habe ich schon droben gezeigt, was aber das zweite betrifft, so wird sich gleich nachher herausstellen, wie wenig zwingend dieser Grund ist. Indeß, wenn es keine zwingenden Gründe dagegen giebt, so giebt es auch keinen solchen dafür; wir werden die Frage deßhalb mit Wagner (Urwelt S. 491) in suspenso lassen müssen, wenn gleich z. B. die von Laplace über die Entstehung unsres Sonnensystems aufgestellte Hypothese uns in den dem Saturn-Ringe ähnlichen Ringsystemen, die sie annimmt, eine gar nicht unwahrscheinliche Form für die Sonder-Existenz der siderischen Sphäre darbietet. Nur ist dabei freilich sowohl die Centralität des Sonnenkörpers als die Priorität eines absolut einheitlichen Chaos vorausgesetzt, weßhalb wir uns die biblische Darstellung aus der optischen in die Sprache der Wirklichkeit übersetzen müßten. Gewiß aber ist es: die organische Einheit, in welcher sich unser Planetensystem noch jetzt darstellt, indem es in der Sonne seinen gemeinsamen Mittelpunkt hat und allen andern Weltkörpern gegenüber als ein zusammengehöriges Gan-

zes (vielleicht als ein einziger Stern —) erscheint, diese noch jetzt vorhandene und uns allen wahrnehmbare Einheit wurzelt in der ursprünglichen Einheit des Stoffes. Diese, die von der Einheit der Form wohl unterschieden sein will, ist übrigens nicht als eine absolute zu verstehen, d. i. nicht als Einerleiheit. Nämlich nicht aus einerlei Stoffe bestand das Chaos, sondern nur aus wesentlich gleichartigen, vereinigten Stoffen. Die Verschiedenheit der Substanz, aus welcher die Gestirne unseres Systems bestehen, nöthigt uns zu dieser Annahme. Man weiß, daß die Massen- und Dichtigkeitsverhältnisse der Planeten in den drei Familien der erdverwandten, der Asteroiden und der sonnenfernen oder Jupiterverwandten sehr bedeutend verschieden sind *).

§. 38.

Ist nun also v. 2 von der vereinigten Masse des Stoffes die Rede, dessen Individualisation im 2ten Tagewerke vor sich geht, dann ist es klar, wie wir den Ausdruck „Himmel und Erde" im ersten Verse zu verstehen haben. Es kann damit eben nur jene einheitliche Masse des Urstoffes gemeint, und der Sinn des ersten Verses kann nur der sein, daß Gott den Anfang des Schaffens damit machte, daß er eine Substanz ins Dasein rief, welcher das Prädikat Himmel und Erde als ein gemeinsames zukam. Das heißt: das zuerst Geschaffene war weder blos Himmel, noch blos Erde, sondern beides in noch ungetrennter Einheit. Gegen diese Erklärung, die sich, wie mir scheint, aus der richtigen Deutung des zweiten Tagewerkes mit Nothwendigkeit ergiebt, könnte man exegetisch nur einwenden, daß als Subjekt des zweiten Verses lediglich die Erde genannt wird. Dieses Bedenken ließe sich nun freilich durch die Annahme heben, daß die Vereinigung jener Urmasse nicht eine totale und centrale sondern lediglich eine peripherische gewesen sei. Deßhalb könne v. 2 von der Urgestalt des

*) Schubert Weltgebäude S. 140 ff.

Erdchaos eine gesonderte Beschreibung gegeben werden. Aber abgesehen davon, daß eine nur peripherische Vereinigung der beiden Sphären nicht hindern würde die beiden doch als ein organisch zusammengehöriges Ganzes zu betrachten, ist es exegetisch gar nicht einmal nothwendig, v. 2 in dem angedeuteten Sinne zu verstehen. Denn wenn als Subjekt des 2ten Verses nicht wieder הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ sondern nur הָאָרֶץ genannt wird, so kann das seinen Grund darin haben, daß der Bericht die Weltschöpfung wesentlich vom Standpunkt der Erde aus auffaßt. Die Erde ist der centrale, der herrschende Körper, alle übrigen sind blos dienende Leuchten. Wir dürfen die astronomische Kenntniß der Massenverhältnisse nicht als unserem Berichte zu Grunde liegend voraussetzen. Optisch aber erscheinen Sonne, Mond und Planeten als der Masse nach unbedeutend im Vergleich zur Erde. Aus diesem Grunde wäre es gar wohl möglich, daß v. 2 die Erde allein als Repräsentant des Ganzen (*πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί* Hes. Theog. 117), und als der Masse nach die übrigen weit überwiegend allein genannt wäre. Aehnlich hat schon Augustin die Stelle verstanden, nur daß er die vorzugsweise Nennung der Erde aus der wesentlich irdischen Natur des Chaos erklärt. Denn dies sind seine Worte *): „An sic melius intelligitur, ut in hac executione rursus eadem rerum materies commendaretur, quae superius coeli et terrae nomine nuncupata est, ut iste sit sensus: in principio fecit Deus coelum et terram, hoc autem, quod coelum et terra dictum est, terra erat invisibilis et incomposita et tenebrae super abyssum; id est, quod coelum et terra appellatum est, materies erat confusa quaedam, de qua mundus, qui duabus maximis partibus, caelo scilicet et terra constat, digestis elementis et acceptâ formâ fabricaretur.“

Die gegebene Erklärung des 2ten Tagewerks in seinem

*) De Gen. ad litt. imperf. liber Cap. IV. §. 11 coll. §. 12.

Verhältniß zum Chaos findet ihre Bestätigung sowohl in den Angaben der außerbiblischen Tradition, als auch in den Resultaten der astromonischen Forschung.

§. 39.

(Der gemeinsame Inhalt der außerbiblischen Kosmogonieen.)

Eine vollständige Darstellung der außerbiblischen Kosmogonieen zu geben, kann nicht unsere Absicht sein. Es ist zur Genüge von andern geschehen. Auch sieht der wichtigsten eine, die parsische, ihrer Ermittlung aus den authentischen, wohl verstandenen Quellen erst entgegen. Aber auf Eines hinzuweisen ist uns hier von größter Bedeutung. Es läßt sich nämlich nachweisen, daß dasjenige, was nach unserer Anschauung der Sinn des biblischen Berichtes über das zweite Tagewerk ist, gerade den allen außerbiblischen Kosmogenieen gemeinsamen Inhalt ausmacht. Dies hat schon Herder erkannt und ausgesprochen, wenn er sagt*): „Athor, die große Urgöttin aller Dinge..... was gebar sie? Jenes große vielgesagte Geheimniß der ägyptischen, asiatischen, orphischen und indischen Philosophie, das Ei des Weltalls....., ein Bild das alle Nationen der alten Welt gekannt und jede nach ihrer Art besprochen haben; wo kein Ausleger das Anspiel auf jenes bewegende Brüten der Tiefe, der Nacht, des Abgrundes verkennen können — also simplificirt: das unerleuchtete, ungesonderte Ganze Himmels und der Erde." — Und in der That, um die ganze Erde herum schlingt sich wie ein breiter Gürtel jene Tradition, deren Basis die Anschauung der ursprünglichen Einheit von Himmel und Erde bildet.

Beginnen wir mit den Babyloniern als dem centralsten Volke, so begegnen wir hier jener Sage von dem Weibe **Omoroka**, von welcher Berosus sagt (bei **Syncell. Chronogr. p. 14 ff. Fabricii biblioth. gr. XIV. p. 188 f.**), daß

*) Aelt. Urk. II. Theil 2ter Abschn. Aegypt. Götterlehre. Ausgew. Werke S. 594.

Bel sie mitten entzwei geschnitten und aus der einen Hälfte die Erde, aus der andern den Himmel gemacht habe. — Von den Persern erwähnt schon Plutarch (de Is. et Osir. 47) eine analoge Vorstellung, indem er Ormuzd das Weltei schaffen läßt, in welches er 24 Götter einschloß. Ahriman aber habe dann andere vierundzwanzig geschaffen, welche in Ormuzd's Ei eindrangen, woher nun Böses und Gutes in der Welt gemischt ist. Sollte nun auch diese Vorstellung der von uns aufgestellten Idee nicht genau entsprechen, so ist dies doch der Fall mit jener Aussage des Buches Minokhered, die Spiegel citirt (Münchner gel. Anzeigen 1847. Nr. 19. S. 158). „Himmel und Erde, heißt es da, seien dem Eie eines Vogels vergleichbar, in der Mitte liege die Erde, wie die Dotter im Ei." — Gehen wir zu den Indern über, so finden wir, „daß Brahma in Nachsinnen vertieft zuerst die Wasser ausströmen ließ und in diesen den Saamen. Der ward ein goldenes Ei. Im Ei wohnte der Hehre ein rundes Jahr, dann theilte er es in zwei Hälften. Aus diesen beiden Hälften grenzte er Himmel und Erde ab, in der Mitte die Luft, die acht Himmelsgegenden und den ewigen Raum der Wasser." So die Kosmogonieen im ersten Buch des Mânavadharmasastra*). — Damit stimmt überein jene andere, welche sich im Chandogya-Upanishad findet **). „Im Anfang war dieses All nichtseiend, das war seiend, es veränderte sich, es ward ein Ei, dies lag ein Jahr, es spaltete sich, die beiden Schalen waren Gold und Silber, das Silber ist die Erde, das Gold der Himmel, die Bärmutter sind die Berge, die Hülle ist die Wolke der Thau, die Aderröhren sind die Ströme u. s. w." —

---

*) Vergl. Bopp über das Conjungationssystem der Sanskritsprache. In den Anhängen S. 273 ff. — Johannsen die kosmogon. Ansichten der Inder u. Hebr. S. 74 ff.

**) Vergl. Windischmann Sancara s. de theologumenis Vedanticorum p. 1540 ff. — Weber indische Studien 1850. S. 260 f. — Kellgren de ovo mundano, Helsingfors 1849. S. 32 ff.

Hören wir was die älteste Religion des Reiches der Mitte, der Taokiao, über die Entstehung der Welt sagt: „Alle Kräfte waren in einem großen Sein (Tai-ki) vereinigt, das auch füglich das Nichtsein (Wu-ki) genannt werden könnte. Diese jetzt noch gebundenen männlichen und weiblichen Principien alles künftigen Werdens bildeten das große Weltei, das Chaos, welches wie ein vom Sturme gepeitschtes Meer hin und her wogte und ungeheure Wellen aufwarf. Durch diese unaufhörliche Bewegung trennten sich im Laufe unzählbarer Zeiten die Keime des Jang und In*), des männlichen und weiblichen Princips, die Keime der verschiedenartigen, im Ei verschlossenen Wesen und Dinge. Die feinen ätherischen Stoffe stiegen in die Höhe und bildeten die Himmel, die groben und dichten fielen abwärts, und es entstand die Erdinsel, die lange Zeit blos als Schaum oder weiches Mark auf den Wassern schwebte. Nach und nach entstanden in verschiedenen Abstufungen und langen unendlichen Zwischenräumen die drei großen Wesen des Alls, die Geister des Himmels, der Erde und des Menschen." So K. Fr. Neumann in Ersch und Gruber Encyklopädie Art. Japan S. 370. Wenn diese Lehre von China aus, wie aus dem angeführten Artikel zu ersehen, durch Colonisten nach Japan gekommen ist, so darf es uns nicht wundern, sie noch weiter gegen Osten vordringen zu sehen. Auch jenseits der Behringsstraße finden sich noch Ueberreste davon in jenem Vogel, der die Erde aus dem Wasser hervorholte **), oder in dem Raben, der die Elemente stahl, aus denen er die Welt bildete ***).

Gehen wir zu den Babyloniern zurück und von diesen aus westwärts, so genügt es an die Phönicische Mythe zu erinnern, wie wir sie bei **Eusebius Praep. ev. I, 10** und bei **Damascius (de primis principiis ed. Kopp. p. 385.**

---

*) Vergl. Wuttke Kosmogonie der heidnischen Völker. Haag 1850. S. 19.

**) Wuttke a. a. O. S. 13.

***) Delitzsch Gen. S. 45.

Cap. 125) aufgezeichnet finden. Aus der *συμπλοκή* des Geistes mit seinen eigenen Anfängen entstand Mot, der Urschlamm. „Und aus dieser kam der Same aller Kreatur und die Genesis von Allem. Es waren aber einige Thiere ohne Empfindung, aus welchen beseelte Thiere wurden und sie hießen Zophasemin (*οὐρανοῦ κατόπται*); und sie (die Mot) wurde von neuem umgebildet in Gestalt eines Eis (*ᾠοῦ σχήματι* s. Heinichen ad h. l.), und es leuchtete ferner aus der Mot (so übersetze ich *ἐξέλαμψε Μώτ*) Sonne und Mond, die Sterne und die großen Sternbilder." — So Eusebius. Wenn darnach aus der Mot einerseits die Zophasemin andrerseits Sonne, Mond und Sterne hervorgehen, so ist das eben wieder unser Grundgedanke, vorausgesetzt, daß die Zophasemin nicht wie Bochart meint (Phal. et Can. II, 2, 20) Engel sind, sondern nach der bei Eusebius gleich darauf folgenden *ζωογονία* irdische Thiere (*πρὸς τὸν πάταγον τῶν βροντῶν τὰ προγεγραμμένα νοερὰ ζῶα ἐγρηγόρησεν καὶ πρὸς τὸν ἦχον ἐπτύρη καὶ ἐκινήθη ἔν τε γῇ καὶ θαλάσσῃ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ*). — Noch deutlicher aber tritt der Gedanke, auf den es uns ankommt, bei Damascius (a. a. O.) hervor, der nach Mochos (cf. Kreuzer Symbolik II. Bd. S. 10) folgende phönicische Kosmogonie mittheilt: Aus *Αἰθὴρ* und *Ἀὴρ* entstand *Οὐλωμός* (עוֹלָם); aus diesem, der sich selbst umarmte (vergl. die vorhin erwähnte *συμπλοκή* des Geistes), entstand zuerst *χουσωρός*, der Eröffner, dann das Ei selbst; aus diesem Himmel und Erde (*λέγεται ἐξ αὐτοῦ ῥαγέντος εἰς δύο γενέσθαι οὐρανός καὶ γῆ, τῶν διχοτομημάτων ἑκάτερον*).

Diesem Mythus entspricht bei den Aegyptern genau (vergl. Kreuzer Symb. II, S. 15) der von Kneph, dessen Hauptinhalt Eusebius (praep. ev. III, 11, 29 ed. Heinichen) folgendermassen angiebt: „Von diesem Gotte sagen sie, daß er aus seinem Munde ein Ei hervorholt, aus welchem ein Gott entsteht, den sie Phtha nennen, die Griechen aber Hephästus, das Ei aber bedeute die Welt." — Und so bestätigt sich uns vollkommen jenes schon von Görres

entdeckte (Mythengeschichte der Asiatischen Welt II. S. 464), und von Kreuzer (Symb. II. S. 12) anerkannte Resultat, daß die mythischen Anschauungen der alten Inder, Perser, Aegypter, Phönicier in den wesentlichsten Punkten übereinstimmen. —

Aber diese Uebereinstimmung erstreckt sich auch noch weiter. Wir finden Belege dafür und zugleich Bestätigungen unseres Grundgedankens in reicher Fülle in der griechischen und römischen Mythologie. Hesiod spricht nun zwar nicht vom Weltei, aber die Erde ist ihm, wie schon gesagt, die

Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.

Und aus ihr erst entsteht der gestirnte Himmel:

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόεντ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι.

Ich erinnere ferner an die Orphischen Kosmogonieen, in welchen der Mythus vom Weltei ein wesentliches Element bildet, und zwar stets in dem Sinne, daß dadurch der vereinigte Urstoff von Himmel und Erde angedeutet wird (vergl. Kreuzer Symb. III. S. 304 ff. Lobek's Aglaophamos. — Brandis Gesch. d. gr. röm. Philos. I. S. 59 ff.). Besonders tritt die Idee klar hervor in einer Kosmogonie, die Kreuzer aus den Recognitionen des Clemens mittheilt (a. a. O. S. 310 ff.): „Ein ewiges, ungeborenes und unendliches Chaos war das Princip aller Dinge. Es verschloß alles als eine gestaltlose Masse in sich, bis es sich nach der Zeiten Verlauf in die Eiform zusammenbildete. Aus diesem Ei ging ein Mannweib hervor als der Grund aller Dinge. Er bewirkte die Scheidung der Elemente und setzte aus zweien den Himmel und aus zwei andern die Erde zusammen *)." — Euripides sagt nach dem Citat bei Diodorus Siculus (Biblioth. hist. I. 7 ed. Bipont. coll. Euseb. praep. ev. I, 6, 8 ed. Heinichen) in der Melanippe (fragm. T. II. p. 454 ed. Lips.):

---

*) Vergl. Eusebius Praep. ev. III, 9.

Ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία.
Ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
Τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
Δένδρη, πετεινὰ, θῆρας, οὓς δ' ἅλμη τρέφει,
Γένος δὲ θνητῶν.

Hiemit hat große Aehnlichkeit die Stelle bei Apollon. Rhod. Argon. I, 496:

Ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα
Τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρήροτα μορφῇ
Νείκεος ἐξ ἀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα.

Auch Aristophanes legt in den Vögeln (692 ff.) dem Chor eine Kosmogonie in den Mund, die zu viel Aehnlichkeit mit den bereits erwähnten Anschauungen hat, als daß sie der Phantasie des Dichters ihre Entstehung verdanken könnte. Ich hebe nur die wesentlichsten Züge heraus: Chaos, Nacht, Erebos, Tartaros waren zuerst; die Nacht gebar ein Ei, aus welchem Eros hervorging, welcher alles durcheinandermischte. Dann heißt es weiter:

ξυμμιγνυμένων δ' ἑτέρων ἑτέροις, γένετ' οὐρανὸς, ὠκεα-
νός τε,
καὶ γῆ, πάντων δὲ θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον.

Diodorus endlich theilt uns (a. a. O. S. 22. Euseb. praep. ev. I, 6, 4) eine Kosmogonie mit, deren Grundzüge er folgendermassen angiebt: „Als im Anfang alles entstand, da hatten Himmel und Erde eine Gestalt, weil ihre Substanz gemischt war (μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως). Darnach aber, als die Körper sich von einander getrennt hatten, umfaßte die Welt die ganze in ihr sichtbare Ordnung, die Luft aber ist einer beständigen Bewegung anheimgefallen *)."

Am deutlichsten von allen endlich spricht unsern Grundgedanken Ovid aus in den Metamorphosen I, 5 ff.:

---

*) Vergl. ad Apollodor. Biblioth. observationes auct. Heyne p. 2 f

Ante mare et tellus et quod tegit omnia, coelum,
Unus erat toto naturae voltus in orbe,
Quem dixere Chaos, rudis indigestaque moles.

Und weiter unten v. 15 ff.:

Corpore in uno
Frigida pugnabant calidis, humentia siccis,
Mollia cum duris, sine pondere habentia pondus.
Hanc Deus et melior litem Natura diremit.
Nam Coelo terras et terris abscidit undas etc.

Womit zu vergleichen die Stellen A. Am. II, 468:

Unaque erant facies sidera, terra, fretum.

Fast. I. 105 f. (coll. V, 11 ff. Virgil. Eclog. VI, 30 ff.):

Lucidus hic aer, et quae tria corpora restant,
Ignis, aquae, tellus unus acervus erant.

Endlich um des letzten äußersten Zweiges Erwähnung zu thun, der bis in den hohen Norden hineinragend jenen aus Asien nach Amerika herüberdringenden Verzweigungen sich entgegenstreckt um so den breiten Gürtel zu vollenden, — auch in der nordischen Mythologie findet sich unsre Grundanschauung wieder. Kellgren in der schon erwähnten Abhandlung de ovo mundano behauptet zwar, daß der Mythus vom Weltei auch bei den Finnen sich finde, ja er sagt sogar (S. 16) von der gens Fennica, daß sie sola hoc symbolum in Europa olim tenuit, aber er unterläßt es so gänzlich, Belege für diese Behauptung beizubringen, daß wir sie müssen dahingestellt sein lassen. Dafür aber finden wir in der germanisch-nordischen Sage die unverkennbarsten Spuren jener kosmogonischen Grundanschauung wieder. Die Edda kennt den Begriff des Chaos und zwar ganz im Hesiodischen Sinne; sie nennt es Ginnungagap *). Seine beiden Hälften heißen Muspell (Feuer) und Nifl (Nebel). Aus ihrem Contakt entsteht der Riese Ymir. Eine Kuh leckt den Mann Buri aus dem Boden; dessen Enkel, die Asen Odinn, Vili und Ve erschlagen Ymir, schleppen seinen Leichnam mitten in Ginnun-

*) Vergl. Schlottmann B. Hiob S. 142.

gagap und schaffen „aus seinem Blute die See und das Wasser, aus dem Fleisch die Erde, aus den Knochen die Berge, aus den Zähnen und zerbrochenen Knochen die Felsen und Klippen. Dann nahmen sie seinen Schädel und machten daraus den Himmel, und die aus Muspellheim los umher fahrenden Funken befestigten sie an den Himmel, daß davon alles erleuchtet würde." So Grimm deutsche Mythologie S. 526. In anderer Form scheint mir dieselbe Idee wiederzukehren in der Esche Yggdrasil, dem Weltbaum, der Himmel, Erde und Hölle verknüpft (Grimm ibid. S. 756), wenn gleich ich nicht weiß, wie die beiden Symbole sich zu einander verhalten. Vielleicht hat Mone Recht, der in Ymir das Princip der anorganischen, in Yggdrasil das Princip der organischen Welt sieht (Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa I. S. 362). Jedenfalls scheint es mir gerathener, den Weltbaum mit dem Weltei zu vergleichen als mit dem Kreuzesbaum oder gar mit dem Baume, an welchem nach arabischer Dichtung der in den Brunnen gefallene und oben vom Elephanten unten von den Mäusen bedrohte Mann sich anhält (Grimm a. a. O. S. 757 ff.)*). Wenigstens erkennt Grimm selbst an, daß griechische und vorzüglich asiatische Mythen von der Schöpfung an die nordische bedeutsam sich anschließen (a. a. O. S. 535). Die Riesen „an denen ein Uebermaß des plumpen Leibes aufgewandt war" und die Asen, „eine edle gelungene zweite Hervorbringung gegenüber der ersten halbmißrathenen riesischen" sind sie nicht offenbar die Titanen und Olympier Hesiods? Und was kann verwandteres gedacht werden als Hesiod's *Χάος* sammt der *Γαῖα εὐρύστερνος* und die nordische Ginnungagap mit dem Weltriesen Ymir? Gewiß es ist so wie Grimm in der ersten Auflage seiner deutschen Mythologie (S. XII) sagt, daß „die innere Verwandtschaft zwischen deutscher und klassischer Mythologie ungefähr in dem Verhältniß stattfindet, nach welchem unsere Sprache beschlechtet ist mit griechischer und lateinischer." (Vgl.

*) Vergl. Schlottmann a. a. O. S. 103.

2te Aufl. S. XXII ff.). Aus derselben Wurzel, welcher unsere Sprache entstammt, die wir doch mit Recht eine indogermanische nennen, haben sich gewiß auch die Elemente jener Urweisheit, die ein Gemeingut der Menschheit ist, fortgepflanzt bis in den hohen Norden, und da haben sie zwar ihre äußere Gestalt nicht aber ihr innerstes Wesen verloren.

§. 40.

(Vergleichung von Gen. 1 mit Hesiod's und Ovid's Kosmogonie.)

Haben wir durch diese Untersuchung wahrscheinlich gemacht, daß der Sinn der biblischen Darstellung vom zweiten Schöpfungswerke der ist, daß der ursprünglich vereinigte Urstoff in die siderische und tellurische Sphäre auseinandergegangen sei, so wird eine nicht unerhebliche Bestätigung daraus erwachsen, wenn wir nachweisen, daß nicht nur in diesem einen Punkte, sondern überhaupt tiefe und wesentliche Berührungen zwischen der biblischen und außerbiblischen Schöpfungstradition stattfinden. Nun haben wir zwar schon erklärt, daß und warum wir nicht gesonnen sind, dieser Untersuchung eine alles umfassende Ausdehnung zu geben, aber Eines können wir uns nicht versagen hier mitzutheilen, nämlich den Versuch, die Verwandtschaft der Hesiodischen und Ovidischen Kosmogonie mit dem Schöpfungsberichte Gen. 1 nachzuweisen. Die dominirende Stellung, welche die klassische Bildung überhaupt einnimmt, verbürgt zugleich die Rückwirkung, welche der Nachweis der Verwandtschaft ihrer Kosmogonie mit der biblischen auf das Verhältniß aller andern heidnischen mit der klassischen zusammenhängenden Kosmogonieen zu der biblischen haben müßte.

Ehe wir aber von der Verwandtschaft reden, sind die Grundverschiedenheiten jener Traditionen ins Auge zu fassen.

Während die biblische Darstellung zum Zwecke hat, die Erschaffung des Menschen als historisches Faktum und in seinem historischen Zusammenhange zu berichten, will Hesiod Theogonie geben. Dort also stehen wir auf einfach natürlichem Boden; man mag von der historischen Wirklichkeit der

biblischen Erzählung halten was man will, soviel ist gewiß, daß sie ernstlich wiewohl in aller Einfalt darauf ausgeht, uns an die Wiege unsres Geschlechtes zurückzuführen. Deßhalb fängt sie mit dem Chaos an und steigt durch alle Stufen bis zum Menschen herauf. Sie redet also von der Pflanzen- und Thier-Entstehung so gut wie von der des Lichtes, des Himmels und der Erde. Kurz eine einfältige, schlichte Skala ächt natürlicher, auf den Menschen abzielender Urgeschichte lesen wir Gen. 1. Hesiod aber oder vielmehr, wer überhaupt die Urtradition in jenes hellenisch-heidnische Gewand gekleidet hat, will Theogonie geben! Nicht der Ursprung des Menschengeschlechtes sondern der Göttergeschlechter soll berichtet werden. Allerdings ist objektiv betrachtet das geschichtliche Fundament, auf welches beide Darstellungen sich beziehen, eines und dasselbe. Denn Hesiod's Götter sind nichts anderes als die Naturmächte, durch deren Zusammenwirken eben die Welt entsteht, als deren Haupt und Herrn Gen. 1 uns den Menschen kennen lehrt. Aber eben weil die griechische Mythe Götter- nicht Menschen-Entstehung schildern will, kann sie aus dem Entstehungsprozeß der Naturpotenzen nur diejenigen Elemente herausgreifen, welche das religiöse Bewußtsein der Zeit und des Volkes zu Gottheiten stempelte. Es mußte aber alles das wegbleiben oder doch sich verbergen, was die alte Tradition etwa noch von der Entstehung anderer Wesen, wie der Pflanzen, Thiere, Menschen ausdrücklich berichtete. Fragt man nun, warum diese nicht deificirt werden, so ist die Antwort, daß die Gottheit immer und überall als etwas Transscendentes gefaßt wird. So gewiß nun das hellenische Bewußtsein auch Flüsse und Bäume und Menschen deificirt, so doch nie die konkreten Gegenstände selbst, sondern ihre Idee oder ihren Genius. So ist denn auch bei Hesiod eben nur der transscendente, unsichtbare, vorzeitliche Anfang aller Natur und Geschichte deificirt, nicht sind es die konkreten, sichtbaren, einzelnen Dinge selbst. Mit anderen Worten: die großen geogenischen Processe, welche den jetzigen Zustand vorbereitet und eingeleitet haben, bilden den Hauptinhalt der Hesiodischen

Theogonie von v. 116—880. Dieser Inhalt entspricht aber dem Wesen nach den ersten vier Tagewerken Gen. 1, so jedoch, daß, was Gen. 1, 1—5 correspondirt, nur kurz berührt wird, ausführlich hingegen, was der Darstellung von Gen. 1, 5—19 an geogenischem Kerne zu Grunde liegt. So kommt es nun, daß die biblische Kosmogonie in manchem Betracht reicher ist als die hesiodische, in manchem aber auch ärmer. Reicher ist sie in all den Beziehungen, die einer theogonischen Betrachtungsweise keinen Anhaltspunkt darboten, ärmer hingegen in allem dem, was auf Geogenie Bezug hat. Da nun Hesiod's Darstellung Theogonie ist, seine Theogonie aber nichts anderes ist als Geogenie, so ist auch die Geologie ein wichtiger Schlüssel zu ihrem Verständniß, wie umgekehrt Hesiod's Darstellung als eine Urkunde der ältesten Geologie betrachtet werden kann.

Der Anfang nun stellt bei Hesiod dasselbe Bild dar wie in der Genesis, nur daß die biblische Schilderung auch hier kürzer, einfacher, nüchterner ist. Welches auch der Begriff des Chaos bei Hesiod sein mag*), soviel ist gewiß, daß ihm die Erde, und zwar als *πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί* den Mittelpunkt bildet. In ihren schaudervollen Tiefen wirket und webet schon die Zeugung und Leben bedingende Kraft des Eros, während noch Nacht und Dunkel (NB.! *ἔρεβος* = עֶרֶב) sie umfangen. Ist das nicht die אֶרֶץ Gen. 1, 2, und die *Τάρταρα ἠερόεντα* sind sie nicht die תְּהוֹם, der Eros ist er nicht der רוּחַ אֱ֝לֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם *Νὺξ καὶ Ἔρεβος* endlich sind sie nicht die חֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם? — Aus der Nacht geht nach Hesiod *Αἰθήρ* (die Himmelsheitere) und *Ἡμέρη* hervor. Ebenso entsteht Gen. 1, 3 nach der Urnacht zuerst das Licht! — Sodann erzeugt bei Hesiod die Erde aus sich den gestirnten Himmel. Ich habe schon gezeigt, wie diese Darstellung

*) Vergl. Damascius ed. Kopp. Pag. 383. — Plutarch. de Is. et Osir. cap. 57.

mit Gen. 1, 6 ff. übereinstimmt. Erde heißt hier wie dort der vereinigte Urstoff. Beide trennen sich und es entsteht so aus einer und derselben Basis hier *Οὐρανὸς* und *Γαῖα*, dort שָׁמַיִם (v. 8) und אֶרֶץ (v. 10). Während bisher die beiden Darstellungen auch quantitativ zusammenstimmen, gehen sie von nun an in sofern auseinander, als die Genesis in die kurzen Worte „es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an einen Ort und es werde sichtbar das Trockene" alles das zusammenfaßt, was Hesiod im Folgenden als eine unermeßlich lange und vielfach gegliederte Kette von Götterzeugungen und Götterkämpfen darstellt. Wenn nun Hesiod v. 129—132 sagt, die Erde habe zuerst die *οὔρεα μάκρα* und den *πόντος* aus sich erzeugt (und zwar *ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου*), so scheint er mir vielmehr das Resultat als die Basis des Ganzen anzudeuten. Denn mit der Bildung der Berge und des Meeres (welches im Vergleich zum *Ὠκεανός* v. 133 nur das gegenwärtige Meer sein kann) war die Erdbildung abgeschlossen. Ob Hesiod sich dieser Bedeutung jener Verse bewußt war, mag dahingestellt bleiben. Gewiß ist, daß mit v. 133 der erste und älteste Erdbildungsproceß beginnt. Deßhalb steht Oceanus an der Spitze, das Urgewässer, aus welchem alles wird, die מַיִם des zweiten Verses. Dies ist zuerst *Κοῖος* (turbulus nach Hermann de mythol. Graec. antiquiss. Opusc. II. p. 175), der trübe Urbrei, dann *Κρῖος* (sejugus Herm.), die Scheidung der Elemente. Sodann *Ὑπερίων* und *Ἰαπετός* d. i. Oben und Unten, oder vielmehr, was nach oben drängt und was auf dem Boden bleibt. *Θεία* und *Ῥεία* sind Fluß und Guß, die Zertheilung der Gewässer, wodurch die Oberfläche ihre Gestalt gewinnt; *Θέμις* und *Μνημοσύνη* sind die ewig bleibenden, unvergeßlichen und unverlierbaren Gesetze der Natur; *Φοίβη* und *Τηθύς* endlich, Licht und Nahrung, repräsentiren den Zustand der für lebende Wesen bewohnbar gewordenen Erde, wobei wohl zu beachten, daß *Φοίβη* vor *Φοῖβος*, das Licht, der Lichtstoff vor dem Lichtträger genannt wird ganz wie Gen. 1. Zusammenfassend endlich steht dem Oceanus am Anfang

Κρόνος am Ende gegenüber, der Vollender. Daß er aber die Vollendung nur im relativen Sinne repräsentirt, sieht man aus dem ganzen folgenden Verlauf der Theogonie. Also nur den Zustand der Erde deutet *Κρόνος* an, in welchem sie Licht und Nahrung also die Grundbedingungen des Lebens für animalische Wesen gewährte, was keineswegs ausschließt, daß diese Wesen in dem fortgehenden Proceß der Erdbildung selbst thätige Rollen übernahmen. — Auf diese Dodekas folgen als zweite Gruppe die Cyklopen. Diese entsprechen ganz offenbar den Phänomenen der Atmosphäre, denn ihre Namen *Βρόντης*, *Στερόπης* und *Ἄργης* sind nichts anderes als Donner, Blitz und Wetterleuchten. Die dritte Gruppe, die Centimanen, sind die gigantischen Gestalten der ersten aus dem Wasser hervorgehenden Fauna, *Κόττος* (Schopf, Großkopf, Rotzkolbe), *Βριάρεως* (von *βριαρός* stark, mächtig), *Γύγης* ein Wasservogel. Also Fische und Wasser-Vögel! Demnach Uebereinstimmung mit Gen. 1, 20 ff., wenn gleich die Centimanen nicht dieselben Thiere sind, von denen das fünfte Tagewerk spricht. — Von allen diesen Produkten des *Οὐρανὸς* und der *Γαῖα* sagt nun Hesiod, daß sie ihrem Vater verhaßt waren von Anfang an, und daß er sie alle, sobald sie geboren waren, in der Tiefe der Erde versteckte und nicht an's Licht kommen ließ vv. 155 ff. — *Γαῖα*, erzürnt hierüber, bewegt endlich den *Κρόνος* seinen Vater zu entmannen. Sollte dadurch nicht angedeutet sein, daß jene gigantischen Erscheinungen der Urzeit einer gesteigerten Einwirkung siderischer Kräfte zuzuschreiben waren? Wenigstens weiß die Naturwissenschaft von einer Vorzeit, „in welcher die ganze Erdfläche von der Nähe der Polen bis zu dem Aequator hin einer tropischen Pflanzen- und Thierwelt zum Wohnort diente" (Schubert Weltgeb. S. 218). Die Naturwissenschaft weiß aber auch, daß diese Produkte einem Grade von Wärme ihre Entstehung verdankten, in Vergleich mit welchem „selbst der senkrecht aufbrennende Sonnenstrahl unsrer Tropenländer schwach" zu nennen ist. Sie weiß endlich auch, daß diese Wärme vorzugsweise darin ihren Grund hat, daß „die At-

mosphäre der Urzeit und ihr Wechselverkehr mit der Erdfläche ein gewaltig viel anderer gewesen sein müsse, als der jetzige Luftkreis und das Maaß seiner elektromagnetischen Spannungen" (Schubert a. a. O. S. 555. 557). Die Entmannung des Uranus ist offenbar nichts anderes als ein Symbol für das Aufhören jener gewaltigen atmosphärischen Kräfte. Daß ihre Wirkung aber nicht ganz aufgehört hat, daß sie nur als eine auf die Erde selbst verpflanzte fortdauert, dies liegt in dem Mythus von der Aphrodite, welche aus den abgeschnittenen Zeugungsgliedern des Uranus entsteht vv. 188 ff. Die Produkte der Nacht (211—232), des Pontus (233—336), des Oceanus (337—370) sind nur weitere Verzweigungen jener ursprünglichen tellurisch-siderischen Zeugungskraft und entsprechen sämmtlich noch den Produkten des dritten Tagewerks. Erst 371—374 gebiert *Θεία* vom *Ὑπερίων* die Sonne, den Mond und die Eos, nachdem doch, wie gezeigt, Tag und Licht längst da waren. Also wieder eine Uebereinstimmung mit Gen. 1 in einem wesentlichen Zuge! An diese hauptsächlichsten reihen sich sodann (375—377) noch andere siderische Potenzen und (378—382) die Winde an. Nachdem hierauf noch die Entstehung mehrerer sittlicher Mächte: *Ζῆλος*, *Νίκη*, *Κράτος*, *Βία*, *Λήτω*, *Ἀστερίη*, *Ἑκάτη* erzählt war, geht die Darstellung auf die Kroniden, des Kronos und der Rheia Kinder über. Während Uranos seine Kinder versteckt, frißt Kronos die seinigen. Wer erkennt hier nicht die Thatsache der successive entstandenen und wieder vernichteten Erdbildungen mit ihrer nur hiezu bestimmten Thier- und Pflanzenwelt? Titanen heißen diese alle im Mythus nicht aus dem Grunde, den Hesiod selbst angiebt v. 207 ff., sondern weil sie tentamenta waren, Versuche, die der Schöpfer ins Leben rief und vernichtete, nicht weil sie ihm mißrathen waren, sondern weil er sich selbst das Gesetz des stufenweisen Fortschreitens vom Rohen, Massenhaften zum harmonisch Schönen und Ausgebildeten auferlegt hatte *). — Diese ganze Titanenwelt

*) Vergl. Passow s. v. *Τιτάν*.

wird endlich durch den gewaltigen Kampf der Olympischen Götter unter Anführung des Zeus, der an *Κρόνος* die am Vater und an den eigenen Kindern begangenen Frevel rächen sollte (472 f.), für immer besiegt und in die Tiefen des Tartaros hinabgestürzt. Hermann hält den Titanenkampf für ein Erdbeben S. 188. Aber wie reimt sich dazu, daß die Olympier die Centimanen zu Hilfe rufen? Können **belluae immanissimae**, als welche Hermann selbst die Centimanen erkennt, ein Erdbeben dämpfen? Ich halte sie ihrer Namen wegen für Repräsentanten des Wasserreiches. *Γύγης* ist ein Wasservogel, *Κόττος* ein Fisch, und *Βριάρευς* ist wohl auch nicht zufällig der Schwiegersohn Poseidon's (v. 824). Der alte dem Verderben geweihte Zustand wurde durch Wasserfluthen überwältigt und in die Tiefe begraben. Dort unten liegen sie nun, mit ewigen Banden gefesselt, die Zeugen einer untergegangenen Welt, denen die jetzige ihr Entstehen verdankt. Denn nimmer erlischt dies Bewußtsein. Im Hymnus an Apollo v. 335 heißt es ausdrücklich:

Τιτῆνές τε θεοί, τοὶ ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες
Τάρταρον ἀμφὶ μέγαν, τῶν ἐξ ἄνδρες τε θεοί τε.

Daß auch gewaltige vulkanische Kräfte thätig waren und gedämpft werden mußten, ehe der jetzige geordnete Zustand eintreten konnte, besagt der Mythus von *Τυφώευς* (v. 820 ff.) aufs deutlichste. Erst nachdem auch diese Mächte gebändigt waren, konnte die Ordnung der Dinge Platz greifen, die jetzt noch besteht, in welcher ebenso mächtige als wohlthätige und weise (*Μῆτις* ist des Zeus erste Gemahlin), sowie dem Menschen freundliche und verwandte Götter das Regiment führen.

Diese wenigen Andeutungen mögen genügen. Es kam mir lediglich darauf an zu zeigen, daß der Kern und Grundstock der Hesiodischen Mythen mit der Schöpfungstradition der heiligen Schrift in unverkennbarer Verwandtschaft steht.

Noch auffallender ist diese Verwandtschaft bei Ovid. Ja sie ist es in dem Grade, daß man zu fragen versucht ist, ob Ovid nicht geradezu auch jüdische Quellen benützt hat.

Die Tendenz seiner Darstellung ist schon im Allgemeinen von der Hesiodischen wesentlich verschieden. Ovid will nicht Theogonie geben. Er schildert einfach die Schöpfung der Erde ohne alle Beimischung phantastischer Deifikationen. Und, was die Hauptsache ist, der Mensch ist ihm Abschluß und Krone der Schöpfung. Was das Einzelne betrifft, so beginnt Ovid mit dem Chaos v. 5—20. Wie sehr die Schilderung desselben mit der des biblischen Tohuwabohu übereinstimmt, ist schon gezeigt worden. Darauf folgt zweitens die Trennung der Elemente. Der Aether nimmt den obersten, die Luft den mittleren, Erde und Wasser nehmen den untersten Platz ein. Das dritte ist die Ausbildung der Erde und ihrer Atmosphäre. Die Erdoberfläche bekommt ihre durch Land und Meer, Flüsse und Seen, Berge und Thäler bedingte Gestalt, und zugleich entsteht die Vegetation (fronde tegi silvas v. 44). Eigenthümlich ist, wie Ovid sodann die Entstehung der 5 Zonen, sodann der Atmosphäre mit ihren Phänomenen (Nebel, Wolken, Donner und Blitz, wozu noch zuletzt die Winde kommen) schildert v. 45—66. Der Aether bildet sodann den Uebergang zum Vierten, zur Schöpfung der Gestirne (69—73). In zwei Verse wird fünftens die Entstehung von Fischen, Landthieren und Vögeln zusammengefaßt (74—75):

Cesserunt nitidis habitandae piscibus undae,
Terra feras cepit, volucres agitabilis aër.

Sechstens endlich folgt als Schluß des Ganzen die Schöpfung des Menschen (76—88), die mit den merkwürdigen Worten beginnt:

Sanctius his animal, mentisque capacius altae
Deerat adhuc, et quod dominari in cetera posset.
Natus homo est, sive hunc divino semine fecit
Ille opifex rerum, mundi melioris origo,
Sive recens tellus, seductaque nuper ab alto
Aethere cognati retinebat semina coeli.

§. 41.

(Astronomische Anhaltspunkte.)

Wenn es nun also als ein Element der kosmogonischen Urtradition angesehen werden darf, Erde und Himmel (mag nun dieser Begriff in den einzelnen Verzweigungen der Sage enger oder weiter gefaßt werden) als ursprünglich Eins dem Stoffe und der Form nach zu denken, so findet diese Anschauung ihre Bestätigung auch durch die Forschungen der Astronomie. Zwar ist es richtig, daß die Astronomie nur in Bezug auf das vorliegende Jetzt Aussagen von thatsächlichem Werthe zu machen vermag, aber insofern aus der Wirkung die Ursache und demgemäß auch aus dem Jetzt das Einst erkannt werden kann, die richtige Erkenntniß des Gewordenen vorausgesetzt, dürfen wir der Astronomie das Recht nicht abstreiten, auch über die Entstehung unseres Planetensystems ihr Urtheil abzugeben. Ich halte mich nicht dabei auf, die verschiedenen über diesen Gegenstand aufgestellten Hypothesen hier aufzuzählen, ich begnüge mich mitzutheilen, was Pierre Simon La Place, einer der exaktesten und hypothesenfeindlichsten Astronomen, der an die Spitze des zweiten Theils seiner exposition du système du monde als Motto die Worte Cicero's setzt: „opinionum commenta delet dies, naturae judicia confirmat," in eben diesem 2ten Theile über die Entstehung unseres Systems urtheilt. Die Hypothese La Place's ist um so beachtenswerther, da auch der Meister unter den neueren Astronomen, Mädler, ihr seinen Beifall geschenkt und sie weiter zu bilden versucht hat*). — La Place bezeichnet die Thatsachen, welche zugleich als Probleme und als Leitsterne dieser Untersuchung zu betrachten sind, folgendermassen **): „Die Bewegungen der Planeten nach einerlei

*) Vergl. Mädler astron. Briefe S. 333 ff. nach Kurtz Bibel und Astr. S. 149.

**) Darstellung des Weltsystems durch P. S. La Place aus dem Französischen übersetzt von J. K. Fr. Hauff, Prof. in Marburg. Frankfurt a. M. 1797. Theil II. S. 325 ff.

Richtung und beinahe in einerlei Ebene; 2) die Bewegungen der Trabanten nach einerlei Richtung und beinahe in einerlei Ebene mit denen der Planeten; 3) die Umdrehungsbewegungen dieser verschiedenen Körper und der Sonne, in einerlei Richtung mit ihren Wurfsbewegungen und in wenig unterschiedenen Ebenen; 4) die geringe Excentricität der Planeten und Trabanten; 5) endlich die große Excentricität der Kometenbahnen." — Nachdem er hierauf gegen die Hypothese Büffon's, der zuerst seit der Entdeckung des wahren Weltsystems bis zur Entstehung der Planeten und Trabanten aufgestiegen ist, sich ausgesprochen hat, weil dessen Annahme von der Losreißung eines Stückes vom Sonnenkörper durch einen Kometen höchstens die erste der genannten fünf Erscheinungen erkläre, stellt er den Satz auf, daß die Ursache, welche die Bewegungen der Planeten und Trabanten verursacht, welcher Beschaffenheit sie immer sein mochte, jedenfalls alle diese Körper umfaßt haben müsse. Und zwar, wegen der ungeheuern Entfernung dieser Körper von einander könne sie nichts anderes als eine Flüssigkeit von einer unermeßlichen Ausdehnung gewesen sein. Wollte man nun annehmen, fährt La Place fort, daß die Planeten und Trabanten in die Atmosphäre des Centralkörpers gekommen seien, so würde dies nicht ihre Umdrehung bewirkt, vielmehr sie auf die Sonne geworfen haben. Man müsse daher vermuthen, daß die Planeten an den successiven Grenzen der Sonnen-Atmosphäre entstanden seien. Die Atmosphäre nämlich *) werde an den Polen abgeplattet und schwelle um den Aequator auf. Durch Zusammenziehung und Verdichtung könnten nun allmählig in der Ebene des Aequators flüssige Zonen sich absetzen, wie dergleichen in den Ringen des Saturn wahrzunehmen sei. Aus diesen Zonen nun, dies scheint die Meinung La Place's zu sein, obgleich er selbst diese, wenn gleich nothwendige Consequenz nicht zieht, mußten durch irgend wel-

*) A. a. O. S. 132 ff.

chen Umstand, der die Ablösung der Zonen von ihrem Centralkörper bewirkte, die Körper der Planeten entstehen, welche nun, als ehemalige Theile des Centrums der Bewegung ihres Mutterkörpers folgen mußten und zwar, weil auf gleiche Art entstanden, in einer und derselben Richtung und so ziemlich in derselben Ebene.

Dies ist nun freilich nur eine Hypothese; sie giebt sich auch für nichts anderes, und soll von uns nicht für etwas anderes genommen werden. Unsere Absicht war lediglich zu zeigen, daß die Astronomie, wenn gleich sie über einen vergangenen, nur in seinen Wirkungen noch erkennbaren Zustand mit thatsächlicher Gewißheit nichts aussagen könne, doch diese ursprüngliche Einheit aller Körper unsers Systems als ein Postulat der Wissenschaft betrachte. — Schubert in der mehr erwähnten Schrift „das Weltgebäude u. s. w." giebt uns einige zwar im Wesentlichen mit der Hypothese La Place's übereinstimmende, aber doch auf eine andere Form der Weltenbildung hindeutende Fingerzeige. Er erinnert nämlich an die planetarischen Lichtnebel, über welche uns zuerst der ältere Herschel genauere Aufschlüsse als Resultat sorgfältiger, unermüdeter Forschung gegeben hat. Herschel hat eine mannigfach gegliederte Stufenfolge dieser ätherischen Lichtwelten nachgewiesen. Er unterscheidet solche Nebel, die sich gar nicht in Sterne auflösen lassen, Nebel mit leise angedeutetem Kerne, Nebel mit schon wahrnehmbarer Verdichtung nach ihrem Innern hin. Ferner solche, bei denen die Bildung des Kernes vollendet ist, nur daß eine zarte Lichthülle oder daß zwei zarte Lichtäste nach entgegengesetzten Seiten hin sich erhalten haben; deutlich ausgebildete, rings begrenzte Kugelgestalten mit einem dichteren Kern in der Mitte; zwei solche Kreisgestalten zu einem Zwillingsnebel verbunden mit einem zarten Lichtstreifen als zusammenhaltendem Bande; Zwillingskerne, von denen nur einer ausgebildet ist, der andere in Gestalt eines Pinsels oder Strahlenbüschels an den ersteren sich anlehnt; zwei Kernpunkte gleichmäßig ausgebildet, um welche sich jedoch noch ein beiden gemeinschaftlicher zarter Lichtschleier

herumlegt *). — An diese astralischen Photosphären nun erinnert Schubert in dem Kapitel von der Urgeschichte der Erde (S. 557 ff.). Er sagt: „Die Voraussetzung, daß die Dunsthülle unseres Planeten in der urgeschichtlichen Periode seiner Entwicklung von ähnlicher Beschaffenheit gewesen sei, als jene astralischen, hat mehr als einen Grund für sich..... Das was in dem engeren Kreise (der urweltlichen Organismen) dem Bildungstrieb seine expansive Richtung gab, das ertheilte ihm dieselbe noch vielmehr in dem weiteren Kreise der planetarischen Gesammtheit. Eine Fülle der Elemente, hinreichend zur Bildung von noch ganz andern Welten als der kleine Erdkörper konnte in einer astralischen Photosphäre enthalten sein, welche, wenn sie auch nur einer jener kleinsten gleich kam, die uns das Fernrohr als planetarischen Nebel zeigt, einen vielfach größeren Raum erfüllte, als unser jetziges Sonnengebiet mit allen Bahnen seiner Planeten und Kometen." Schubert zeigt nun, daß auf jenen Gebieten urweltlichen Lebens der Bildungstrieb vorzugsweise auf die Peripherie sich geworfen habe. So war's in den excentrischen Formen der urweltlichen Pflanzen und Thiere, „so dürfen wir vermuthen, daß auch die urweltliche Photosphäre der Erde vorzugsweise der Wohnsitz nicht allein der Kräfte von elektromagnetischer Natur, sondern selbst der höheren Urkräfte des Lebens mit ihren Gestaltungen und Bewegungen gewesen sei." Bei allen Astralgebilden steht der Kern in sehr untergeordnetem Verhältnisse zur mächtig weit ausgedehnten Photosphäre. „Diese ist es, welche ihm Licht giebt und Wärme; sie ist der wesentlichere Theil des Gestirns..... So mag auch diese anfängliche, vormalige Erde und das untergeordnete Fußgestell ihrer in Luftform weit ausgedehnten, von den Kräften des Lichtes und des Lebens durchdrungenen Außenfläche gewesen sein." Und Seite 565 lesen wir: „Mit der Verwandlung der uranfänglichen Photosphäre unseres Weltgebietes in

*) Schubert Weltgebäude S. 96 f.

eine Sonne und in einen Himmel der Planeten hebt die Reihe der Jahre an."

Wenn, wie gesagt, Schubert in Beziehung auf die Form der Planetenbildung von La Place abweicht, indem er eine, wenn gleich noch keineswegs über allen Zweifel erhabene *), doch schon vielmehr auf thatsächlicher Grundlage ruhende Hypothese aufstellt, so stimmt er mit jenem Astronomen doch auch in dem Punkte überein, auf den uns hier alles ankommt, nämlich in der Annahme der Entstehung sämmtlicher Körper unsres Planetensystems aus einem in lokaler Einheit sich darstellenden Urstoffe.

§. 42.

(Die Centralsonne.)

Einen Punkt von wesentlicher Bedeutung müssen wir hier noch zur Sprache bringen. Es ist nämlich nicht mehr blos Hypothese, sondern feststehendes Resultat, daß auch unsre Sonne im Geleite ihres Planetensystems mit einer Geschwindigkeit von 240 Millionen Meilen im Jahre durch den Weltraum vorrückt, in einer Richtung, welche für die gegenwärtige Zeit nach dem Sternbild des Herkules, links von dem hellen Stern der Krone hingeht **). Wie in den einzelnen Gliedern, so waltet nämlich auch in der Gesammtheit des Weltbaues das Gesetz der Bewegung aller um eine gemeinsame vereinende Mitte. Aber nicht ein einzelner Stern repräsentirt diese Mitte, sondern eine Vielheit von sochen. Die Gesammtheit aller Sterne der Plejadengruppe ist es, welche, wie Schubert (S. 27) sich ausdrückt, in „die Bande des Siebengestirns die Macht legt, die auch für den Gesammtbau des Sternenhimmels ein zusammenhaltendes Band, ein tragender Grundstein wird." Dieses höchst wichtige Resultat, welches übrigens schon der Pythagoräer Philolaus anticipirt hat, denn schon er lehrte, „daß die Sonne und alle Pla-

*) Vergl. Kurtz Bibel u. Astr. S. 170 ff.

**) Schubert Weltgebäude S. 25.

neten sich um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt herumbewegen, nämlich um das Centralfeuer, welches er den Heerd des Weltalls, die Burg des Zeus, die Mutter der Götter, den Altar und Zusammenhalt und das Maaß der Natur genannt hat *)," — dieses wichtige Resultat also verdanken wir Mädler. Dieser hat zuerst in seiner Schrift „die Centralsonne, Dorpat 1846" folgendes als Ergebniß seiner Forschung ausgesprochen (S. 44): „Ich bezeichne demnach die Plejadengruppe als die Centralgruppe des gesammten Fixsternsystems bis in seine äußersten, durch die Milchstraße bezeichneten Grenzen hin; und Alcyone als denjenigen Stern dieser Gruppe, der unter allen übrigen die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat, die eigentliche Centralsonne zu sein." — Dieses Ergebniß der Mädler'schen Forschung hat sich seitdem bestätigt und kann als ein feststehendes betrachtet werden, nur daß, wie ich aus Schubert's Werke sehe (S. 27), das Hauptgewicht nicht mehr auf den Begriff einer Centralsonne, also auch nicht der Alcyone als einer solchen, sondern auf den einer Centralgruppe gelegt wird **). — Aus diesem „Gedanken von mächtigen Folgen," wie Schubert ihn nennt, schien sich mir anfangs auch für Gen. 1 ein höchst wichtiges Licht zu ergeben. Sollten die drei ersten Tage ohne Sonne, oder sollte nicht wenigstens der erste Tag ein Tag gewesen sein, dessen Dauer sich maß durch die Umdrehung der noch vereinigten Masse unsres Sonnensystems um jene Centralgruppe, und das Licht, welches am ersten Tage hervortrat, war es nicht das Licht jener Centralsonne, deren Strahl damals zum ersten Mal unsere irdische Planetenwelt getroffen hätte? Wenn nach Mädler's Berechnung ***) unsere Sonne 18200000 Jahre zu ihrem Umlaufe um jenen Mittelpunkte braucht, ist dadurch nicht ein Weltentag gegeben, der allen Anforderungen

*) Philolaus Fr. 11 und 13 und bei Galen. hist. phil. 21, 5 nach Lasaulx a. a. O. S. 559.

**) Vergl. Mädler populäre Astronomie S. 407 ff.

***) Centralsonne S. 46.

der Geologen *) aufs überflüssigste entspricht? Aber ich erkannte bald, daß auf dieses Licht als auf ein nichtiges zu verzichten sei. Denn wer wird drei Sonnenumläufe von je 18 Millionen Jahren als Maaßbestimmung der drei ersten Tage annehmen wollen? Will man aber das nicht, sondern nimmt man dieses Maaß nur für den ersten Tag in Anspruch, so ergiebt sich abermals jener Widerspruch mit dem Texte, der allen Tagen gleiches Maaß belegt. Aber auch abgesehen davon, kann das Licht der ersten Tage nicht von jener Centralgruppe gekommen sein. Denn dieselbe ist lediglich Schwerpunkt nicht erleuchtende und erwärmende Potenz. Unsere Sonne leuchtet mit ihrem eigenen Lichte, und ebenso war es, wie gezeigt, in jener Urzeit, wo das Licht, welches jetzt Tag und Wärme in unserem Planetensysteme verbreitet, noch an die vereinte Urmasse desselben gebunden war.

§. 43.

(Gen. 1 giebt Geogonie nicht Kosmogonie.)

Diese letztere Thatsache entscheidet auch über die Frage: ob Gen. 1 Kosmogonie oder nur Geogonie schildert? Von der Erklärung aus, die wir vom 2ten Tagewerke und von den obern Wassern gegeben haben, kann kein Zweifel sein, daß nach dem unserem Berichte an sich inhärirenden Sinne und unter Voraussetzung seiner inneren Consequenz nur die Bildung unseres Planetensystems Gen. 1 erzählt sei. Denn es ist unmöglich, daß, jene Erklärung als richtig vorausgesetzt, im 4ten Tagewerke etwas anderes berichtet werde als die Auswirkung der obern Wasser zu dienenden Leuchten für die Erde. Entweder muß man annehmen, daß jenes Tohuwabohu auch den Stoff des ganzen Fixsternhimmels in sich begriff, oder man muß zugestehen, daß, thatsächlich genommen, im ganzen Capitel nur von unserm Planetensystem, daß folglich im 4ten Tagewerke nur von den übrigen Körpern dieses Systems außer der Erde

*) Wagner Urwelt S. 473. 476 ff.

die Rede sein kann. Dadurch machen wir unsern Bericht keineswegs zu einem Compendium der Astronomie und Geologie *). Denn die Dinge richtig anschauen heißt noch nicht sie astronomisch anschauen. Letzteres wäre nur dann der Fall, wenn uns die richtige Anschauung nicht in Form der optischen d. h. relativ unrichtigen, sondern in Form der mathematischen Darstellung vermittelt würde. Ist's denn nothwendig, damit der Bericht kein „wissenschaftlich-astronomisches Interesse" verrathe, daß seine Darstellung wesentlich falsch sei? — Aber allerdings ist von dem Sinne, der unserer Darstellung an sich vermöge innerer Consequenz zu Grunde liegt, wohl zu unterscheiden der Sinn, den sie vielleicht im Sinne der Ueberlieferer und Redaktoren bekommen hat. Dieser letztere mag wohl die Entstehung des Fixsternhimmels mit involviren. Jenes allgemeine וְאֵת הַכּוֹכָבִים am Schlusse von v. 16 ist so weitschiftig und vieldeutig, daß man gar wohl die Gesammtheit der Sterne darunter verstehen kann, ja es ist sogar überwiegend wahrscheinlich, daß eine spätere Zeit, welche die „intellektuelle Anschauungskraft," wenn wir so sagen dürfen, der Urzeit verloren hatte, den Unterschied zwischen Planeten und Fixsternen, der ohnedies dem kindischen Auge keineswegs sich aufdringt, gar nicht machte. Daß die Fixsterne nicht am vierten Tage geschaffen sein können, beweist Kurtz selbst aus astronomischen und exegetischen Gründen **). Er behauptet nur, daß sie an diesem Tage für die Erde sichtbar geworden seien. Ob es aber im Sinne der ursprünglichen Schöpfungstradition ein viertes Tagewerk gegeben habe, dies ist eben die Frage.

§. 44.

(Das natürliche Verhältniß der Schöpfungswerke zu einander.)

Wenn unsre Auffassung des zweiten Tagewerkes, welches wir als den entscheidenden Knotenpunkt des Ganzen er-

*) Kurtz Bibel u. Astr. S. 54.

**) Bibel u. Astr. S. 195.

kannt haben, richtig ist, dann kann das natürliche Verhältniß der Schöpfungsakte zu einander nur folgendes gewesen sein: Die vereinte Urmasse des Weltenstoffes, welcher nothwendig das jetzt unter die sämmtlichen Körper des Planetensystems vertheilte Licht als ihr eigenes zukam, diese chaotische Urmasse schied sich auf göttlichen Befehl in die obern und untern Wasser d. h. optisch geredet in die Erde, Sonne, Mond und Planeten, — astronomisch geredet in die Sonne und die Planeten mit ihren Trabanten. Dieser Proceß der Scheidung als der die jetzt bestehende Form unserer kosmischen Existenz bedingende Akt wird billig als ein Moment *für sich* hingestellt. Auf ihn folgte nun die Ausbildung der einzelnen Körper, welche nothwendig *gleichzeitig* vor sich gegangen sein muß. Wie es nun einerseits ganz natürlich ist, daß die Ausbildung der obern Wasser in einen Akt zusammengefaßt, die der Erde aber in 4 Akten beschrieben wird, so ist andrerseits auch klar, daß beide gesondert von einander, parallel und ununterbrochen fortgingen. Es ist nicht denkbar, daß die schöpferische Thätigkeit von der Erde auf die Sterne und von dieser wieder auf die Erde übersprang. Und ebenso legt die Beschaffenheit unserer Erde selbst Zeugniß dafür ab, daß die drei Stufen, welche der Bericht ihrer Ausbildung zuweist, nicht nach einander, sondern neben einander zu denken sind. Denn wir wissen ja auf's bestimmteste, daß Pflanzen und Thiere nicht nach einander, sondern neben einander, ja sogar in- und mit einander entstanden sind.

Also *einmal* hat Gott geschaffen v. 1 und 2. In sieben Akten aber hat er dem *geschaffenen* Urstoff die Gestalt verliehen, in welcher er sich jetzt als *κόσμος* (*κοσμέω*), als *Weltsystem* darstellt. Eine Stufe fällt der Entstehung des Lichtes zu, eine der Trennung des vereinigten Urstoffes, fünf der Ausbildung des Getrennten, welche sich so theilen, daß für den Erdenbewohner auf das Jenseits eine, auf das Diesseits vier kommen, wobei es sich von selbst versteht, daß von dem Standpunkt jedes andern Körpers unseres Systemes aus **mutatis mutandis** dieselbe Zählungsweise in Anwendung kom-

men dürfte. — Die Frage, in welcher Ordnung die sieben Werke dargestellt werden müssen, beantwortet sich demgemäß in abstracto leicht, aber in concreto kann die richtige Lösung nicht gegeben werden, weil es uns unmöglich ist, was gleichzeitig auf getrennten Gebieten sich zugetragen hat, auch parallel zu erzählen. Wir müssen in der Darstellung trennen, was dem Orte nach, wenn auch nicht der Zeit nach getrennt war.

§. 45.

(Die Siebentheilung der Schöpfungswerke.)

Kurtz bemerkt sehr richtig (Bibel u. Astr. S. 42), daß objektiv betrachtet der Verlauf der Schöpfung auch in 10 und 20 und 100 Entwicklungsphasen dargestellt werden konnte. Unser Bericht nennt aber sieben Stufen der Schöpfung. Er thut dies nicht willkührlich, sondern wegen des immanenten Verhältnisses, in welchem die Zahl zu den Dingen steht. Zwar ist dies noch ein Mysterium, und wir können deßhalb Beweise nicht liefern. Trotzdem halten wir unsre Ueberzeugung fest, denn sie gehört zu denen, die man hegen darf, ohne sie durch stringente Beweise stützen zu können. Ich sage durch strinstente Beweise, denn Gründe der Wahrscheinlichkeit giebt es genug. Die Heiligkeit und Bedeutsamkeit der Siebenzahl überhaupt lehrt uns die Schrift sowie das menschliche Bewußtsein in einem merkwürdigen consensus gentium. Die Bedeutung der Siebenzahl aber speciell für die Schöpfung ergiebt sich theils aus dem Wesen dieser Zahl an sich, welches nach Hofmann's tiefsinniger Bemerkung der Idee des Göttlichmöglichen entspricht *), theils aus der fundamentalen Stellung, welche die Sieben als Princip der menschlichen Zeiteintheilung, mithin als Grundmaaß der Geschichte einnimmt, theils aus der Schöpfungstradition selbst, welche wie die biblische und die persische die Siebenfältigkeit der Schöpfungswerke ausdrücklich berichtet.

---

*) Weiss. u. Erf. II. S. 203.

Eine andere Frage ist, in welcher Weise die Gesammtzahl der Schöpfungswerke in den Schematismus der Siebenzahl eingereiht worden ist. Denn wie es einerseits möglich war, jede beliebige Zahl als Princip der Eintheilung zu Grunde zu legen, so konnte andrerseits auch, das Princip der Sieben angenommen, die Vertheilung der einzelnen Momente in sieben Gruppen auf verschiedene Weise bewerkstelligt werden. Es ist überflüssig, diese verschiedenen Möglichkeiten zu zeigen; wir begnügen uns das wirklich geschehene nachzuweisen und den Sinn dieser Abtheilung zu erforschen. Für's erste muß wiederholt darauf aufmerksam gemacht werden, daß, was v. 1 und 2 erzählt wird, nicht zu den sieben Werken gehört, sondern als allgemeine Grundlegung ihnen vorangeht. Auf diesen alles umfassenden Urstoff ist auch allein der Begriff des Schaffens im eigentlichen Sinne anwendbar. Denn wenn gleich das Wort בָּרָא auch später vv. 21 und 27 gebraucht wird, so ist doch offenbar, daß dieß in anderem Sinne geschieht als v. 1. Denn von v. 3 an entwickelt sich alles aus dem v. 1 ins Dasein gerufenen Urstoff. Vom Lichte zwar ist dies nicht ausdrücklich gesagt. Aber theils die Analogie mit dem Folgenden, theils die Beobachtungen der Naturwissenschaft über die Natur des Lichtstoffes bürgen dafür. Von v. 6 an kann diese Form des Entstehens nicht mehr bezweifelt werden. Aus den Wassern des Anfangs werden zwei große Hälften. Die eine giebt den Stoff für die Gestirne, die andere für die Erde. Die untern Wasser sondern sich in Meer und Land; die Erde läßt *hervorgehen* Pflanzen und Thiere v. 11, 12, 20, 24. Selbst den Menschen bildet Gott aus einem Erdenkloß 2, 7. Also nur die Bewegung vom Allgemeinen ins Besondere, nicht die vom Nichts ins allumfassende Allgemeine verläuft in sieben Stufen. Als erste Stufe nun bezeichnet unser Bericht die Entstehung des Lichtes. Als zweite die Scheidung des Urstoffes und Gestaltung des Erdkörpers. Als dritte die Entstehung der Pflanzen. Als vierte die Zubereitung der Gestirne zu Leuchten und Zeitmessern für die Erde. Als fünfte die Entstehung der Luft- und Wasserthiere. Als sechste

das Hervorgehen der Landthiere. Als siebte die Erschaffung des Menschen. Von der Abtheilung der zweiten Stufe und ihrem Verhältniß zur vierten haben wir schon gesprochen. Hier bemerken wir nur noch, daß der Bericht die Pflanzen zwar gleich nach der Vollendung des Erdkörpers aber doch als ein besonderes Werk entstehen läßt. Luft- und Wasserthiere nimmt er als korrespondirende und verwandte Extreme zusammen. Die Landthiere läßt er dann wieder gesondert entstehen, und ebenso auf der siebenten Stufe den Menschen. Dieser Punkt ist von besonderer Wichtigkeit. Erstens beachte man, wie dadurch dem Menschen eine seiner Würde und Bedeutung entsprechende Stellung zu Theil wird. Er erscheint so nicht nur als Krone und Abschluß der Schöpfung, sondern er theilt auch die Stufe, auf welcher er steht, mit keinem andern. Wenn es im höchsten Grade passend ist, Vögel und Fische zusammenzunehmen, weil keine von diesen beiden Thierklassen mit irgend einer andern gleich angemessen vergesellschaftet werden konnte, so ist es gewiß nicht passend, den Menschen, der kein Thier ist, mit irgend einer Gattung derselben und seien es auch die höchst organisirten in einer Kategorie zu vereinigen. Für's zweite gewinnen wir erst so den wahren Begriff der göttlichen Ruhe. Die Erschaffung des Menschen selbst ist die erste Stufe derselben. Im Menschen nämlich kommt der Schöpfer zur Ruhe. Alles vorangehende ist stürmische Bewegung zu diesem Ziele hin. Wie überhaupt jedes erreichte Ziel im Verhältniß zu dem bis dahin zurückgelegten Wege ein Ruhepunkt ist, so ist dies auch bei der Schöpfung und zwar in eminentem Grade der Fall. Denn der ganze Proceß der Schöpfung den Menschen mit inbegriffen hat nicht etwas anderes zum Zwecke gehabt, so daß nun dies andere als erreichter Ziel- und Ruhepunkt erschiene, und Gott also auch von der Schöpfung des Menschen in diesem anderen ruhte, sondern der Mensch war das Ziel der Schöpfung. Alle vorangehenden Stufen weissagen den Menschen, sie deuten ihn alle an aber unvollkommen, darum konnte die schöpferische Thätigkeit auf ihnen nicht verweilen, es drängte sie weiter zum Ziele hin. Erst nachdem dieses

erreicht war, ruhte sie. Im Menschen kommt also die Schöpferthätigkeit Gottes zur Ruhe; im Menschen ruht Gott, nicht ruht er von der Arbeit, die ihm die Schöpfung des Menschen gemacht hat. Der Tag, wo der Mensch vollendet ist, ist also der rechte Ruhetag, nicht der Tag darauf. Daß Gott ein Ebenbild sein selbst geschaffen, in welchem er ewig sich selbst wiederfinden und mit seiner Liebe und Herrlichkeit Wohnung machen könne, das ist ja eben seine Ruhe *). Und dadurch ist nothwendig auch das Umgekehrte bedingt, daß Gott die Ruhe seines Volkes ist. Wechselseitig ruhet also eins im anderen. Aber diese Ruhe ist nicht Nichtsthun **). Gott ruht ewig in seinem Ebenbilde aber nicht als ein unthätiger sondern als ein fort und fort wirksamer. Deßhalb habe ich vorhin gesagt, die Erschaffung des Menschen sei die erste Stufe der göttlichen Ruhe gewesen. Die zweite Stufe beginnt mit der Vollendung des Menschen. Zur Ruhe läßt sich Gott nieder im Menschen, ruhend verweilt er in ihm. Aber beidemale ist diese Ruhe eine thätige. Dies scheint mir der Sinn zu sein, welcher der alten Eintheilung in sieben Werke zu Grunde liegt. Man sieht, sie weiß noch nichts von einem nur zu anthropopathischen Ruhen Gottes während des siebenten Tages nach sechstägigem Schaffen. Sondern ihr beginnt die Ruhe Gottes mit dem Momente, wo im Menschen seine Schöpferthätigkeit ihr Ziel findet. Und von da an ist die Ruhe Gottes nicht auf die Dauer eines Tages beschränkt sondern sie ist ewig. Nicht als ob die Ruhe Gottes im Menschen mit der Schöpfung schon ihre höchste Stufe erreicht hätte. Es folgt vielmehr auf die zweite Stufe noch eine dritte. Erst wenn der Mensch ganz in Gottes Bild verklärt, wenn er aus der Trennung zurückgeführt ist zur ewigen vollkommenen Einheit durch den Gottmenschen, erst dann ist die Ruhe Gottes vollkommen, sowie umgekehrt auch dann die höchste und ewige

*) Vgl. Krauffold Sonntag nicht Sabbath. Zeitschr. f. Prot. u. K. Oct. 1850. S. 203. Anm.

**) Vgl. Frank's Kabbala deutsch v. Gelinek S. 219.

Ruhe des Volkes Gottes eingetreten ist, von welcher Hebr. 4 geredet wird.

Demnach ist es nun gänzlich falsch, wenn Gabler behauptet (neuer Versuch S. 148 ff.), daß der ursprüngliche Schöpfungsbericht von einem Ruhen Gottes und einem in Folge davon für den Menschen angeordneten Ruhetag nichts gewußt habe. Diese Idee ist nicht erst Mosaisch, sie ist nach unsrer Auseinandersetzung mit der Entstehung des Menschen selbst gesetzt, sie muß also nothwendig so alt sein als der Mensch selbst. Nur darin hat Gabler Recht, wenn er sagt, daß die Art und Weise, wie man den Sabbath mit dem göttlichen Schaffen in Verbindung brachte, von Einfluß gewesen ist auf die Anordnung der Stufen dieses göttlichen Schaffens, daß also die Tagewerke von demselben beigesetzt worden sind, der 2, 1—3 in seine gegenwärtige Gestalt gebracht hat. Gabler sagt zwar (S. 148 f.), der 2, 1—3 verfaßt hat. Aber darin irrt er. Daß 2, 1—3 schon den Zusammenhang zwischen der Ruhe Gottes auf der siebenten Stufe seines Schaffens und der Ruhe am siebenten Tage ausdrückte, ist mir gewiß. Nur geschah es wohl in anderer Weise als in der jetzt vorliegenden. Denn v. 2 und 3 ist immer vom siebenten Tage die Rede als von dem, an welchem Gott zuerst geruht habe. Das paßt nur, wenn Cap. 1 von Tagen des Schaffens die Rede war. Wenn aber die ursprüngliche durch das וַיְהִי angedeutete Eintheilung nichts von Tagen weiß, so ist klar, daß in den Schlußworten auch nicht auf solche Bezug genommen werden konnte. Der Zusammenhang kann vielmehr nur der sein, wie wir ihn schon oben (S. 134) angegeben haben. Sieben waren die Stufen des göttlichen Schaffens; so soll denn ein siebentägiger Zeitraum (weil Tage die Grundeinheit aller menschlichen Zeitrechnung sind) das Maaß sein, nach dem der Mensch seine Zeit eintheilt. Und wie Gott auf der siebten Stufe im Menschen ruhte, so soll der Mensch am siebenten Tage in Gott ruhen. Also nicht unmittelbar und in formeller Identität prägt sich das göttliche Vorbild im menschlichen Nachbild aus,

sondern nur die Grundidee bleibt dieselbe, die Form wird eine andere. Diese Grundidee ist das siebenfach abgestufte Schaffen, welches mit einer That der Ruhe abschließt. Eingehend in die engen Proportionen der irdischen Zeitlichkeit setzt sich jene Grundidee in die Idee der siebentägigen mit dem Sabbath schließenden Woche um. Wie nun das göttliche Wort, welches diese Umsetzung aussprach, gelautet hat, wissen wir nicht. Wir können auch nicht mehr bestimmen, wie die Worte 2, 1—3 vor der Umgestaltung durch die Idee der Tagewerke gelautet haben. Vielleicht so, daß v. 2 ganz fehlte und v. 3 am Schlusse lautete:

כִּי שָׁבַת אֱלֹהִים בִּמְלָאכָה הַשְּׁבִיעִית מִכָּל־
מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא לַעֲשׂוֹת׃

§. 46.

(Die Reduktion der sieben Werke auf sechs Tagewerke.)

Diese Reduktion ist so geschehen, daß das siebente und sechste Werk in eines zusammengezogen, und die so entstehenden sechs Werke nun je einem Wochentage zugewiesen, also eines hinter das andere gestellt wurden. In Bezug auf die parallelen Vorgänge aber war ein Dreifaches möglich. Entweder es konnte alles den Himmel betreffende, oder es konnte alles die Erde betreffende vorangestellt werden, oder endlich es konnte eine Theilung und Mischung der bezüglichen Akte stattfinden. Es war also möglich, entweder so zu ordnen:

I. II. IV. III. V. VI.
Oder so:
I. II. III. V. VI. IV.
Oder endlich so, wie es geschehen ist:
I. II. III. IV. V. VI.

Daß diese letztere Eintheilung, das Princip der Tagewerke nun einmal angenommen, die bei weitem angemessenste ist, leuchtet ein. Denn bei der ersten der genannten Eintheil-

lungsarten würde die Ausbildung der Gestirne vor die der Erde gesetzt werden, was dem Geiste der Urkunde, die durchaus die Erde als herrschende Mitte betrachtet, widersprechen würde. Auf der anderen Seite würde zwar die Stellung der Gestirne vor die Reihe der Entwicklungsstufen tellurischen Lebens sehr angemessen sein, aber das Ganze würde nicht in der sinnigen Wechselbeziehung der einzelnen Theile, im harmonischen Parallelismus der Glieder sich darstellen. Bei der zweiten Eintheilung würde die Sonne gar erst am Schlusse des Ganzen erscheinen, und der Parallelismus wäre ebenfalls nicht vorhanden. Die dritte Eintheilung endlich läßt einerseits der Erde ihr Recht wiederfahren, indem sie dieselbe vor den Gestirnen zur Vollendung bringt, andrerseits beraubt sie zwar die Pflanzen der Einwirkung der Sonne, aber dieser Nachtheil, wenn es einer ist, wird reichlich aufgewogen durch den wunderbar treffenden Parallelismus der zwei Dreiecke.

§. 47.

(Ursache und Zeitpunkt der Reduktion.)

Nachdem wir nun so gezeigt haben, welches der ursprüngliche Inhalt der Schöpfungstradition und das natürliche Verhältniß der sieben Werke zu einander gewesen sein müsse, kommen wir zu der Frage: warum und wann ist dieses natürliche Verhältniß durch Einmischung des chronologischen Principes gestört worden?

Die Antwort auf das Warum ist leicht. Unser Text bietet sie, wie mir scheint, mit aller nur wünschenswerthen Bestimmtheit dar. Hat nämlich unsere oben über die Tagewerke geführte Untersuchung Grund, so ist es klar, daß die göttliche Begründung der Sabbathsinstitution so lauten mußte, wie oben gezeigt, und nicht so, wie Ex. 20, 11. 31, 17 ausdrücklich gesagt, Gen. 2, 2, 3 in der jetzigen Gestalt wenigstens vorausgesetzt wird. Denn nicht in sechs Tagen hat Gott die Welt geschaffen, sondern in sieben Stufen. Die Begründung des Gebots durch Hinweisung auf das sechstägige

Schaffen beruht also auf einem Rückschluß aus der Institution selbst auf die Zeitform des schöpferischen Thuns. Man hat die sechs Tage der menschlichen Arbeit zurückgetragen auf die göttliche, man hat geglaubt die Parallele vollständig machen zu müssen durch Herstellung der Conformität des zeitlichen Maaßes. Man hat vergessen, daß nicht das Sechs- resp. Sieben-*Tagewerk*, sondern die Sieben-*Zahl* das Grundmaaß der Schöpfung sei, und daß erst in ihrer Anwendung auf die menschlichen Verhältnisse diese Zahl die Form der *siebentägigen Woche* bedinge. —

Von wem aber und wann ist dieses störende Element in die ursprüngliche Tradition hineingetragen worden?

Wenn wir Dokumente besäßen, welche uns die Geschichte der Schöpfungstradition vor Augen stellten, dann wäre diese Frage leicht zu beantworten. Wir haben aber solche in keiner Weise. Wir haben als *älteſtes* schriftliches Dokument nur unsern Bericht. Als solches ist derselbe, wie anerkannt, mindestens mosaisch, wenn nicht noch jünger. Wir sind deßhalb lediglich auf Combinationen angewiesen, welche nur ein approximativ befriedigendes Resultat zu geben vermögen.

Es ist anerkannt, daß die Sieben der Schöpfung in der innigsten Wechselbeziehung zur Sieben der Woche steht. Wir haben gesehen, daß ursprünglich die formelle Conformität beider keine vollständige, sondern nur eine beziehungsweise war. Ist es nun nicht **a priori** im höchsten Grade wahrscheinlich, daß ein Zuwachs von Gewicht, welcher dem einen der correspondirenden Glieder zu Theil ward, das Wachsthum des andern resp. dessen scheinbare Vervollständigung nach sich zog, da vermöge der angedeuteten Wechselbeziehung diese Vervollständigung zur Erhöhung des Gewichtes jenes andern, eminent praktischen Momentes nothwendig beitragen mußte?

Daß der Sabbath eine göttliche Institution aus der Urzeit des Menschengeschlechtes, ja daß er das erste Gebot ist, welches Gott den Menschen gegeben hat, und gleichsam das verbindende Glied zwischen dem Schaffen Gottes und dem Schaffen der Menschen, also die Brücke aus dem transscen-

dentalen Anfang in den natürlichen Verlauf des Diesseits, so wie das beständige Monument des Jenseits im Diesseits — dies erkennen wir mit allen denen an, welche es für die höchste Ehre unseres Geschlechtes halten, daß Gottes persönliches Walten in der menschlichen Geschichte erkannt werde. Wir gründen aber dieses Urtheil nicht auf Gen. 2 allein, sondern auch auf die Aussage des Neuen Testamentes, welches uns in dem Schöpfungssabbath den Typus des, wenn wir so sagen dürfen, absoluten Sabbaths, wofür der Hebräerbrief den Ausdruck σαββατισμός braucht, erkennen lehrt *). Hebr. 4 wird es, wie Delitzsch vortrefflich bemerkt **), als das bewegende Princip der Geschichte ausgesprochen, daß der Sabbath Gottes zum Sabbath der Kreatur werden soll. So verbürgt uns abermals Christus die Geschichtlichkeit der Sabbathsinstitution Gen. 2.

Aber eine ganz andere Frage ist es freilich, ob der Sabbath vom Paradiese an gleichmäßig in Achtung und Uebung geblieben ist, ob diese Idee nicht, nachdem sie eine Zeitlang im religiösen Bewußtsein des heiligen Geschlechtes vor Moses in den Hintergrund getreten war, durch diesen erst ihre von da an nicht mehr erlöschende Bedeutung erhalten hat. Die Meinungen sind bekanntlich in Bezug auf diese Frage getheilt. Die Meisten der Kirchenväter sowie der älteren orthodoxen Theologen waren allerdings der Meinung, daß schon die Väter und Patriarchen vor Moses den Sabbath beobachteten (vergl. Baumgarten Pent. I. S. 507). Aber schon die Kirchenväter Justinus Martyr (Dial. c. Tryph. §§. 19. 27. P. 66. 90 ed. Otto), Tertullian (adv. Judaeos IV, 5), und Eusebius (hist. eccl. I, 4. Praep. ev. 7, 6) haben die vormosaische Institution der Sabbathsfeier geleugnet, und zu demselben Resultate führen die Untersuchungen Selden's (de jure nat. et gent. juxta discipl. Hebraeo-

*) Vergl. Ebrard Comm. zum Brief an die Hebr. S. 166.

**) Genes. S. 43.

rum III, 10 seqq.), Spencer's (de legg. Hebr. I, 5, 7—13), Gomarus (de sent. et orig. Sabb. C. 4), ja sogar aus neuerer Zeit der Aufsatz „der Sabbath der Juden und der Sonntag der Christen" Ev. Kchztg. 1833. S. 731 ff. Die neueste Sonntagslitteratur ist über diesen Punkt einstimmig. „Als ein nicht blos bis zu den Stammvätern Israels, sondern bis zu dem Urheber des Menschengeschlechtes zurückgehendes Naturgesetz hat Moses die Feier des Sabbaths nicht erdacht und zuerst eingeführt, sondern nur aus dem Dunkel der Vergessenheit hervorgezogen, genauer bestimmt und gesetzlich geordnet*)." — Daß die Nichterwähnung des Sabbaths vor Moses den vormosaischen Ursprung nicht widerlegt, dafür hat man treffend auf die Thatsache hingewiesen, daß auch von Deut. 5 bis Am. 8, 5 keine Erwähnung des Sabbaths sich findet. Und daß andrerseits die Institution des Sabbaths durch Moses die vormosaische Institution nicht ausschließt, dafür verweist Oschwald (a. a. O. S. 18) sehr richtig auf Joh. 7, 22: *Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν, οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωϋσέως ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων.*

Man hat nun zwar den Versuch gemacht, ausdrückliche Erwähnung des Sabbaths in der vormosaischen Geschichte nachzuweisen. In dem Buche: The Christian Sabbath considered in its various aspects by ministers of different denominations with préface by the Rev. Baptist W. Noel, London 1850 findet sich S. 36 ff. in dem Aufsatze: Traces and indications of the primitive Sabbath in many of the institutions of the ancient world by John Jordan, Vicar **) ein scharfsinniges Plaidoyer für

---

*) Oschwald die christl. Sonntagsfeier Leipzig 1850. S. 18. Vergl. den Bericht der Preisrichter ibid. S. X. — Rücker vom Tage des Herrn Erl. 1839. S. 20. — Krauffold Sonntag nicht Sabbath in Zeitschr. f. Prot. u. K. 1850. Oct. S. 195 ff. — Beck der Tag des Herrn und seine Heiligung Schaffh. 1850. S. 10 f.

**) Auch deutsch unter dem Titel: Spuren und Andeutungen der ur-

die Ansicht, daß der Sabbath schon vor Moses nicht nur bekannt, sondern auch in faktischer Geltung war. Es wird da hingewiesen auf Gen. 4, 3, 4, 15. Ferner wird durch eigenthümliche Combinationen zu zeigen versucht, daß den Tag-Angaben in der Sündfluthsgeschichte (Gen. 7 u. 8) der Wochencyklus zu Grunde liegt, daß der 361ste und 417te Tag erste Wochentage waren, der 40ste, 47ste, 271ste zweite, der 197ste fünfter, der 87ste, 301te, 318te, 325ste, 332ste siebte. — Für die Sabbathsfeier nach der Sündfluth wird angeführt Gen. 29, 21—30, ferner der häufige bedeutsame Gebrauch der Siebenzahl überhaupt, endlich die Institution des Passalammes (Ex. 12, 15 ff.) und die Mosaischen Sabbathsverordnungen (Ex. 16, 4 ff. 20, 8—11. 31, 13—17) selbst, als welche den Sabbath als dem Volke bekannt voraussetzten.

Diese Argumentationen sind nun freilich sehr unsicher. Was wir als sicher annehmen können ist nur dieses: 1) Eine positive Erwähnung der Sabbathsfeier vor Moses findet sich nirgends. Wenn wir gleich den Stellen, welche auf ein Vorhandensein der Wocheneintheilung in jener Zeit schließen lassen (namentlich Gen. 29, 27 מַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת), die Beweiskraft keineswegs absprechen wollen, so sind das doch keine ausdrücklichen Erwähnungen des Sabbaths. — 2) Die Art, wie Moses Ex. 16, 23 ff. den Juden die Sabbathsruhe befiehlt, läßt jedenfalls, wenn auch nicht auf eine gänzliche doch auf eine relative Unbekanntschaft mit diesem Gebote schließen. Denn man bedenke, daß Israel nach 16, 1 schon 6 Wochen unterwegs war, als es das Manna erhielt. Wenn nun Moses v. 23 ihnen am Vorabende des Sabbaths zu kochen und zu braten befiehlt, weil das am Sabbath selbst nicht geschehen dürfe, so fragt man billig: warum wird dieses Gebot *erst jetzt* gegeben, da doch Israel schon manchen Sabbath unterwegs zugebracht hatte? Das Manna, das heilige Himmels-

---

anfänglichen Sabbathfeier in mehreren Einrichtungen und Gebräuchen der alten Welt. Basel 1850.

brod gab Veranlassung, eine Uebung einzuschärfen, welche bisher offenbar nicht beobachtet worden war. Ohne Mosis ausdrückliches Gebot würden die Juden gesammelt und das Gesammelte am Sabbath zubereitet haben, wie sie es zu thun gewohnt waren. Wollte man nun auch annehmen, daß Mosis Worte „Sabbathon, der heilige Sabbath Jehova's ist morgen" vergl. v. 25, 26, 29 nur eine bekannte Thatsache als Motiv für eine unbekannte Praxis hinstellen, so daß also nur die Consequenz nicht das Motiv an sich neu wäre, — so bliebe eben doch die Folgerung berechtigt, daß der Sabbath im religiösen Bewußtsein der Juden die Bedeutung nicht hatte, welche er nach des Gesetzgebers Ansicht haben sollte. Ist es nun einerseits gewiß, daß den Juden das nicht Sünde schien, was Moses dafür erklärte, so schließt doch andrerseits diese Thatsache die Möglichkeit nicht aus, daß sie den Sabbath schon kannten, aber nicht oder doch nicht mit der Strenge feierten, die Moses forderte. Es ist möglich, daß nur die rigoröse Praxis, welche selbst das Sammeln und Zubereiten der nöthigen Speise verbot, den Juden neu und befremdlich war *). Es ist aber auch möglich, daß die Idee des Sabbaths im religiösen Bewußtsein der Masse des Volks gänzlich erloschen war, wie wir denn eine Trübung desselben auch in Bezug auf die principielle Gottesidee als Folge der götzendienerischen Umgebung nach Analogie der gesammten späteren Geschichte wahrscheinlich finden müssen. Sprechen nun also die von uns zugestandenen Thatsachen nicht gegen das Vorhandensein der Sabbathsidee vor Moses, so sprechen andere Gründe positiv dafür. Wenn wir Ex. 16, 23 geraume Zeit vor der sinaitischen Gesetzgebung lesen: „Das ist es, was Jehovah geredet hat (הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר יְ), Sabbathon, heiliger Sabbath Jehova's ist morgen" — so wird ja ganz deutlich auf das, was Jehova schon vom Sabbath geredet habe, hingewiesen. Da nun Moses vorher zum

*) Vergl. Welte Nachmosaisches im Pentateuch S. 80.

Volke noch nichts vom Sabbath gesagt hat, das Wort Sabbath sogar an dieser Stelle zum ersten Male vorkommt, so liegt der Schluß sehr nahe, daß Moses die Juden an das erinnerte, was die Ueberlieferung ihrer Väter von einem göttlichen Sabbathsworte enthielt. Eben darauf ist ohne Zweifel auch zu beziehen, was wir v. 28 f. lesen: „Wie lange weigert ihr euch zu halten meine Gebote und Satzungen? Sehet, Jehova hat euch den Sabbath gegeben, deßwegen giebt er euch am sechsten Tage Brod für zwei Tage." — Ist in diesen Worten die Beziehung auf ein schon vorhandenes Sabbathsgebot nicht klar ausgesprochen? Und endlich ist nicht zu übersehen, daß das sinaitische Sabbathsgebot selbst (Ex. 20, 8) die Form einer Erinnerung hat: Gedenke an den Sabbath u. s. w.! (Vergl. Krausfold a. a. O. S. 195. Beck a. a. O. S. 11). — Ferner ist eben so wenig anzunehmen, daß ein Gebot von dieser Bedeutsamkeit, wenn es einmal existirte, gänzlich aus dem Bewußtsein des heiligen Geschlechtes entschwand, als daß Moses, wenn es nicht existirte, es erfand. Es ist eine Behauptung, welche die Gegner unsrer Anschauung selbst aufstellen *), daß die alten Völker die Feier des siebenten Tages nicht kannten. Auch bei den Persern findet sie sich nicht, denn die sechs Schöpfungsepochen wurden durch eben so viele fünftägige Feste (beide Gâhanbars genannt) zu verschiedenen Zeiten des Jahres gefeiert **). Es käme freilich vor allem darauf an, ob die Aegypter sie kannten, aber dies ist bis jetzt so wenig erwiesen, daß Lepsius es bestimmt in Abrede stellt, und vielmehr die Dekadeneintheilung für „alle Zeiten bis in die ältesten der großen Pyramiden zurück" nachweist ***). — Fragen wir also nach einem geschichtlichen Anknüpfungspunkte für die Mosaische Sabbathsinstitution, so bietet sich jene urzeitliche als ein nicht zu umgehendes Moment dar. So gewiß nun dieses ist, eben

*) Vergl. z. B. Gabler Urgeschichte I. S. 64 ff.

**) Siehe Burnouf Comm. sur le Yaçna p. 299 f.

***) Siehe Lepsius Chronol. I. S. 131 ff.

so gewiß ist es auch, daß Moses das Sabbathsinstitut nicht nur überhaupt wiederhergestellt, sondern daß er es auch fortgebildet resp. verschärft und in einer erweiterten, deßhalb auch mehr lästigen Form in seine Gesetzgebung aufgenommen hat. Diese gesteigerte Anforderung mußte einen entsprechenden Widerstand von Seiten des natürlichen Menschen hervorrufen, der überwunden werden mußte, um das Institut zu stützen. Der Verschärfung des Gebots entsprach deßhalb die schärfere, konkretere, anschaulichere Motivirung. Die uralte Motivirung durch die Analogie der Zahl war zu ideal für ein so sinnliches Volk wie die Juden waren. Deßhalb werden die sechs Tage der menschlichen Arbeit mit dem siebenten als Ruhetag darauf rückschließend auf die sechs plus eintägige Schöpfungswoche übertragen, damit der menschliche Ruhetag am göttlichen ein um so augenfälligeres Vorbild habe. Wie viel klarer, faßlicher, eindringlicher war nun nicht der Zusammenhang der Thatsache und des Gebotes? Ich glaube, daß der praktische Vortheil dieser Gestaltung der Schöpfungstradition so überwiegend sich geltend machte, daß dadurch der Widerspruch, der in den Schöpfungsbericht hineinkam, wenn ihn auch der Urheber jener Modifikation selbst bemerkte, reichlich aufgewogen wurde. Und dies ist meine Antwort auf das oben (S. 183) aufgeworfene Bedenken, ob dem Verfasser des Berichtes dieser Widerspruch nicht selbst zum Bewußtsein kommen mußte? — Es ist aber noch sehr die Frage, ob der Umgestalter den Widerspruch bemerkte. Ist er doch sehr versteckt, und Unzähligen verbirgt er sich noch immer. Auch ist wohl zu beachten, daß dieselbe Hand, welche die Tagewerke hineinbrachte, auch die Idee der zwei Dreiecke gehabt haben muß. Wie konnte da der Gedanke an einen Widerspruch aufkommen, wo die schönste, sinnreichste Harmonie sich herausstellte?

Wir haben hiemit ausgesprochen, daß wir Moses für den Restaurator des Sabbaths und demgemäß für den Urheber der Modifikation halten, welche die alte Schöpfungstradition durch Einfügung der Tagewerke erfahren hat. Damit ist nun aber keineswegs gesagt, daß Moses Verfasser des Textes

sei, den wir Gen. 1 vor uns haben. Er kann gar wohl nur der ideale Urheber einer Anschauungsweise gewesen sein, die erst ein Späterer schriftlich aufzeichnete. Wie sich's nun damit verhält, können wir unserem Plane gemäß erst dann untersuchen, wenn wir zu dem geschichtlichen Momente gekommen sein werden, wo wir von der Schrift werden zu reden haben.

B.

Der Mensch, der Mittelpunkt der Schöpfung, als Einheit von אֱלֹהִים und אָדָם.

1.

Worterklärung von Gen. 1, 26 a.

§. 48.

Wodurch sich die biblische Schöpfungsgeschichte in Bezug auf die Tendenz der Darstellung von den außerbiblischen unterscheidet, haben wir schon oben gezeigt. Der Mensch nämlich ist von Anfang an Mittelpunkt und Ziel der biblischen Darstellung. Deßhalb wird der den Menschen umgebende Schöpfungskreis in verhältnißmäßig dürftigen Umrissen gezeichnet; eben deßwegen kann man sagen, daß die erste Weissagung auf den Gottmenschen Gen. 1, 1 beginnt und Gen. 1, 26 ff. gipfelt.

Diesem letztgenannten Verse müssen wir deßhalb eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden.

§. 49.

„Lasset uns Menschen machen als unser Ebenbild nach unserem Vorbild!" *). So scheint mir der Sinn der beiden Präpositionen בְּ und כְּ im Deutschen wiedergegeben werden zu müssen. Es ist nämlich בְּ prägnant gebraucht, abhängig von einem zu supplirenden Verbum des Seins oder Bestehens.

---

*) Hofmann Schriftbeweis I. S. 251.

Viele der alten Ueberſetzungen, ſei es in Folge richtiger Einſicht oder des Strebens nach wörtlicher Ueberſetzung geben das בְּ genau wieder. So der Syrer (ܒܨܠܡܐ), Onkelos (בצלמנא); die Samaritaniſche Ueberſetzung (בצורתן). Beſonders macht das griechiſche ἐν εἰκόνι ἡμῶν, wie wir bei Aquila und Theodotion leſen, den Sinn deutlich, welchen ich in dem בְּ des hebräiſchen Originals finde *). Ein analoger Gebrauch des בְּ findet ſich außer an den identiſchen Stellen Gen. 5, 1, 3. 9, 6 beſonders ψ. 39, 7. (בְּצֶלֶם יִתְהַלֵּךְ אִישׁ) wo בְּ einen appoſitionellen Zuſatz zum Subjekt nicht zum Objekt des Verbums bezeichnet, weßhalb die Nothwendigkeit, es mit „als" zu überſetzen, hier beſonders in die Augen ſpringt. — Daß ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen צֶלֶם und דְּמוּת nicht gemacht werden dürfe, hat neuerdings Delitzſch gezeigt **); ich füge zu dem von ihm bemerkten nur noch hinzu, daß die Wortwiederholung v. 26 der Satzwiederholung v. 27 entſpricht, indem beide den rhetoriſchen Zweck der nachdrücklichen Hervorhebung des Gedankens haben. — Der Pluralis נַעֲשֶׂה iſt ohne allen Zweifel kommunikativ gemeint. Dann beruht die Annahme eines trinitariſchen oder eines polytheiſtiſchen Plurals ***) auf unhiſtoriſchen, ſo die eines **Pluralis majestaticus** (den die hebräiſche Sprache nicht kennt, wie Ewald ausführl. Lehrb. 178b behauptet und wie auch ich glaube trotz dem, was Hengſtenberg Authent. des Pent. S. 260 und Drechsler Jeſaj. S. 49 dagegen anführen), oder deliberativus (welches Wort Dathe zu unſrer Stelle erfunden und Hitzig auch auf Jeſ. 6, 8 angewendet hat) auf ſprachlich unrichtigen Vorausſetzungen. Vielmehr wie Cap. 3, 22 und 11, 7 redet Gott die Geſammt-

---

*) Vergl. Winer Gramm. d. N. Tl. Sprachidioms §. 54, 4 f.

**) Geneſ. S. 78 f.

***) Vergl. Umbreit Auslegung der Schöpfungsgeſchichte Stud. und Krit. 1839. S. 200.

heit der Elohim an, deren Theilnahme durch die Erweiterung ihres Kreises im höchsten Grade in Anspruch genommen war. Zwar ist es abgeschmackt an einen „Götterſenat oder eine geheime Conferenz der schaffenden Gottheit mit den schon existirenden hohen Geistern als den geheimen Räthen nud Staatsministern" zu denken *). Viel würdiger sieht schon Raschi in diesem Herbeiziehen der Elohim einen Beweis der Demuth (עֲנְוְתָנוּתָא) Gottes. Ich glaube, daß unsere Stelle uns einen Blick thun läßt in die Tiefen der göttlichen Liebe. Diese Liebe ehrt das Recht der freien Persönlichkeit. Gott hatte zwar nicht nur die Macht sondern auch das abstrakte Recht, einen neuen Kreis von Personen ins Dasein zu rufen, ohne auch nur irgendwie die Theilnahme der bereits existirenden Personen in Anspruch zu nehmen. Aber dadurch würde er gegen das Recht der Liebe verstoßen haben. Denn es kann gar nicht bezweifelt werden, daß die Elohim durch diese Erweiterung ihres Kreises einerseits verloren, andrerseits gewannen. Sie verloren, sofern sie aufhörten, die Einzigen ihrer Art zu sein; ihr Privilegium, ihre Prärogative theilte sich, wie das Erbgut eines Vaters sich theilt, dem zu einem Kinde mehrere geboren werden. Sie gewannen, indem eine neue Sphäre für ihre eigene Liebesmittheilung, ein neuer Kreis von Brüdern sich aufthat. Ein Ignoriren dieses Interesses wäre lieblos, und also vom Standpunkte der Liebe aus ungerecht gewesen. Zwar einer thatsächlichen Theilnahme bedurfte Gott nicht, wohl aber einen ethischen. Seine Liebe fordert ihre Liebe auf, die Aufnahme eines neuen Gliedes in die בְּמַלְיָא שְׁלוֹ zu feiern. Dieser Ausdruck (familia, cf. Buxtorf Lex. chald. talm. et rabb. p. 1753) ist deßwegen hier ganz am Platze, weil er nicht nur zur Bezeichnung der Engelwelt, sondern auch der Menschheit von den Rabbinen gebraucht wird. Buxtorf citirt a. a. O. eine Stelle aus

*) Gabler Urgeschichte I. S. 218.

Sanh. Fol. 99, 2: כֹּל הָעוֹסֵק בְּתוֹרָה לִשְׁמָהּ מֵשִׁים שָׁלוֹם בְּמַמְלְיָא שֶׁל מַעְלָה וּבְמַמְלְיָא שֶׁל מַטָּה: Quicunque studet legi ipsius causa, pacem disponit in familia suprema et in familia infima i. e. in coelo et in terra. — Also nicht damit sie ihm hülfen, sondern damit sie's wüßten, und auch ihre Lust hätten an den Menschenkindern wie Gottes Weisheit selber (Prov. 8, 31), deßwegen kündigt er ihnen sein Vorhaben an und fordert sie zur Theilnahme auf. Und weil er dieser Theilnahme gewiß, weil er sich also bewußt ist, auch in ihrem Sinne und Namen zu handeln, ehrt er sie auf's höchste, indem er sie am Prädikate des Schaffens theilnehmen läßt.

§. 50.

Das in so feierlicher Weise angekündigte Schaffen kann nicht verfehlen ein entsprechendes Resultat zu Tage zu bringen. Wir betrachten dasselbe nach Maaßgabe der oben von uns aufgestellten Norm, daß nämlich unser religiöses Interesse in der Schöpfungsgeschichte wesentlich nichts zu finden erwartet als Christum in seiner ersten keimartigen Gestalt, den Gottmenschen im Menschen der Natur. Wir haben demgemäß zuerst zu zeigen, wie der Mensch der Natur geschaffen wurde, sodann inwiefern derselbe den Gottmenschen voraus darstellte. Bei der Schöpfung des Menschen treten zwei Momente in den Vordergrund: zuerst das ideale, das ideale Vorbild nämlich, sodann das reale d. h. die auf Erden real gewordene Erscheinung jenes überirdischen Ideales. Wie das erste Moment in dem Begriffe אֱלֹהִים sich concentrirt, so das zweite in dem Begriffe אָדָם. Also אֱלֹהִים־אָדָם, Gott-Mensch sind die beiden Pole, welche wir hier in den Anfängen ihrer Wechselbeziehung kennen lernen.

2.

Die Erschaffung des Elohim-Adam.

a) Das Vorbild oder Elohim.

§. 51.

(Wurzelbedeutung von Elohim.)

Es ist klar, daß wir hier den Begriff Elohim nicht im Gegensatze zu andern Gottesnamen, wie z. B. יְהוָה, sondern im Gegensatz zu andern Wesensbezeichnungen zu erörtern haben. Nicht welche Seite im Wesen eines Individuums, sondern welche Gattung von Wesen im Gegensatze zu andern durch jenes Wort bezeichnet wird, haben wir zu untersuchen.

Darüber, daß אֱלֹהִים Plural von אֱלוֹהַּ und daß dies Wort abzuleiten ist von אָלַהּ, ist man einverstanden. Aber darüber ist man es nicht, ob אָלַהּ als eine selbständige Wurzel mit der Bedeutung scheuen, staunen, oder als eine Fortbildung von אול mit der Bedeutung des Starkseins zu betrachten sei. Delitzsch hat neuerdings das Letztere behauptet*), und ich möchte ihm hierin vollkommen Recht geben. Das Zeitwort אָלַהּ kommt bekanntlich nur noch im Arabischen als ein im wirklichen Gebrauche stehendes vor, und zwar in der Doppelform aliha (obstupuit) und alaha (advocavit). Wäre nun dies Verbum die primitive Wurzel, so möchte ich fragen: warum heißt Gott im Arabischen إِلَٰه und nicht vielmehr أَلِٰه oder أَلَٰه? Denn die Form فِعَل dient nach Ewald gr. arab. §. 240 vorzugsweise zur Bezeichnung körperlicher Eigenschaften. Ich glaube deßhalb, daß إِلَٰه nichts anderes ist als אָלָהּ oder אֱלוֹהַּ nach arabischer

*) Genes. S. 22.

Aussprache, ähnlich wie z. B. אזור (per Syriasm. für אֵזוֹר cf. Ges. hebr. Gr. 16te Aufl. ed. Rödiger §. 23. Anm. 2) im Arabischen إِزْرٌ und إِزَارٌ lautet, wovon dann ebenfalls die Verbalformen أَزَّرَ, تَأَزَّرَ und إِئْتَزَرَ sich ableiten. Ist nun dem also, dann ist allerdings die Wahrscheinlichkeit sehr groß, daß nicht إِلٰهٌ von أَلِهَ sondern umgekehrt abgeleitet ist. Was hiegegen von Drechsler zuerst (Einheit u. Aechth. d. Genes. S. 14), darnach von Keil (Zeitschr. für Luth. Theol. u. K. 1851 S. 229) eingewendet worden ist, scheint mir nicht Stich zu halten. Sie sagen, daß aliha deßwegen nicht denominativum sein könne, weil die Bedeutungen obstupuit, attonitus fuit sich nicht aus Deum coluit deduciren ließen. Aber dies ist keineswegs so unbegreiflich, denn sind denn, um nur eins anzuführen, in dem griechischen *σέβεσθαι* nicht die beiden Bedeutungen vereinigt? Deßhalb glaube ich nicht, daß aliha von alaha kommt, sondern beide kommen gleichmäßig von der nominalen Wurzel, indem das eine das transitive, thätige, das andere das intransitive, zuständliche Verhalten der Gottheit gegenüber ausdrückt. Daß im Gebrauche von Elohim der Begriff der Stärke nicht mehr hervortritt, ist erstens, wie wir später sehen werden, gar nicht richtig, und zweitens, wenn es richtig wäre, so wäre dadurch nicht bewiesen, daß jener Begriff nicht zu Grunde liegt. Tritt denn der Begriff der Scheu mehr hervor? Wer denkt denn noch, wenn er *θεός*, deus, Gott gebraucht, an die Wurzelbegriffe? — Auch Hengstenberg's Einwürfe (Auth. des Pent. S. 252) scheinen mir nicht gegründet zu sein. Denn die Ableitung des אֱלוֹהַּ von einem Verbum bleibt ja jedenfalls; daß die Arabischen Lexikographen das Verbum als das prius setzen, beruht sicher darauf, daß dieselben die verwandten Dialekte nicht kannten; und daß man im Falle denominativer Abstammung eher die 2te und 5te Form erwartete, wird dadurch aufgehoben,

daß diese Formen wirklich vorkommen, und daß die erste Form gerade so gebildet ist wie z. B. أَبَا pater fuit von أَبٌ neben أَبَّا und تَأَبَّا. — Es scheint mir deßhalb gewagt, mit Hofmann (Schriftbeweis I. S. 74) Gen. 31, 42 und 43 als für die Bedeutung des Scheuens, Staunens entscheidend anzusehen. Denn warum sollte an dieser Stelle nicht eben so gut wie an so vielen anderen irgend eines der vielen Prädikate, welche die Gottheit erhalten kann, dem Namen der Gottheit substituirt sein können? Warum müssen die beiden Ausdrücke אֱלֹהֵי אָבִי und פַּחַד יִצְחָק gleibedeutend sein? Wenn dieser Canon gelten soll, wer findet dann noch die rechte Bedeutung von אֱלֹהִים heraus unter den vielen, die es in Folge ähnlicher Wort-Combinationen zu erhalten hätte? Wenn es z. B. ψ. 68, 25 heißt: רָאוּ הֲלִיכוֹתֶיךָ אֱלֹהִים הֲלִיכוֹת אֵלִי מַלְכִּי, könnte man daraus nicht schließen, daß אֱלֹהִים mit אֵל und מֶלֶךְ gleichbedeutend sei? Vgl. vv. 27, 33. ψ. 78, 35. 114, 7. — Ja könnte man nicht aus der Stelle Gen. 32, 10 (אֱלֹהֵי אָבִי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי אָבִי יִצְחָק יְהוָה וג׳) die Identität von יְהוָה und אֱלֹהִים deduciren? Und endlich, wenn wir 1 Reg. 11, 5 lesen עַשְׁתֹּרֶת אֱלֹהֵי צִדֹנִים מִלְכֹם שִׁקֻּץ עַמֹנִים, hätten wir konsequentermaßen nicht das Recht in שִׁקֻּץ die Grundbedeutung von Elohim zu suchen? —

Ich stimme deßhalb Delitzsch ganz bei, wenn er אֱלוֹהַּ von אָלַהּ stark sein und dieses wieder als Fortbildung von אוּל (vergl. גָּבַהּ und גָּבַב) ableitet. Aber darin muß ich mich von ihm entfernen, daß er אֱלוֹהַּ für ein nom. part. n. d. F. אֱנוֹשׁ und בְּכוֹר erklärt. Denn diese Formen sind doch nimmermehr Participia. Es sind vielmehr Abstraktbildungen, die sich der Form und der Bedeutung nach an den

Infinitiv anschließen *). So ist חֲלוֹם Träumen, dann der Traum, מְלוֹא das Füllen, die Fülle, שְׁחוֹר das Schwarzsein, die Schwärze, חֲבֹל das Verpflichten, das Pfand, עֲבָד das Thun, die That, כְּתָב das Schreiben, die Schrift, קְרָב das Zusammenstoßen, der Krieg, — und so ist denn בְּכוֹר die Erstgeburt, אֱנוֹשׁ das Leiden, personificirt der Mensch, אֱזוֹר das Gürten, cinctura, der Gürtel, und so also אֱלוֹהַּ das Starksein, virtus, Kraft. Der Plural אֱלֹהִים ist also nichts anderes als Kräfte, כֹּחוֹת, δυνάμεις.

§. 52.

(Elohim als Plural.)

Die Erkenntniß, was für ein Plural dies ist, muß sich uns aus einer Gesammtübersicht über den Gebrauch des Wortes ergeben. Hiebei müssen wir ausdrücklich daran erinnern, daß wir hier die Bedeutung von Elohim nicht im Gegensatz zu Jehova, sondern im Gegensatz zu den Bezeichnungen anderer Genera zu erforschen haben. In welcher Ordnung sollen wir nun aber die Bedeutungen von Elohim aufzählen? Die Frage ist nicht gleichgültig. Denn, welche Bedeutung man auch als Ausgangspunkt nehmen möge, immer scheint dadurch ein Präjudiz gegeben und die Entscheidung von vornherein willkührlich determinirt zu sein. Ich erkläre daher, daß ich lediglich von formellem Gesichtspunkte ausgehend von der Bedeutung den Ausgang nehme, welche unmittelbar und zunächst in der Form liegt, ohne daß damit etwas über die etymologische (wirkliche) Grundbedeutung entschieden sein soll. Elohim ist nun seiner Form nach Plural und kommt als wirklicher Plural (als Pluralitäts-Plural, wenn ich so sagen darf) in der That oft genug vor. Es bedeutet Götter, und zwar in ver-

*) Ewald ausführl. Lehrbuch §. 153. a. 2. Vergl. Böttcher de inferis §. 137. 138.

schiedenem Sinne. Es werden nämlich nicht nur die Götzen, sofern sie אָוֶן, Nichtse, gar nicht real Seiendes sind Elohim genannt, z. B. אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב Ex. 20, 20 u. ä. St. (vergl. Jes. 44, 9 ff. Jer. 10, 3 ff.), sondern auch sofern ihnen wirklich eine Realität, nämlich die Realität dämonischer Wesen zu Grunde liegt. Dahin gehören jene Stellen, in welchen Jehova der Gott aller Götter genannt wird, wie Deut. 10, 17: „Jehova euer Gott er ist der Gott der Götter und der Herr der Herren" cf. ψ. 136, 2, 3. 135, 5. 97, 9. 95, 3. 86, 8. Und daß an diesen Stellen die Götter, über welche Jehova erhaben ist, als wirklich seiende Wesen, mithin als solche, die Elohim nicht blos in der Einbildung der Menschen, sondern ihrer Natur nach sind, betrachtet werden, sieht man deutlich aus ψ. 96, 4, 5 coll. 1 Chr. 16, 25, 26: „Groß ist Jehova und sehr gepriesen und furchtbar über alle Götter; denn alle Götter der Völker sind Götzen (אֱלִילִים), aber Jehova hat den Himmel gemacht." — Aus diesen Worten sieht man einmal, daß die Götter, über welche Jehova erhaben ist, nicht etwa die guten Engel, sondern wirklich die Götzen sind, und dann, daß diese als reale Existenzen betrachtet werden, denn wie könnte sonst Jehova mit ihnen nur überhaupt verglichen, wie könnte er als erhaben über sie dargestellt werden? Daß sie אֱלִילִים heißen, drückt nur ihre Macht- nicht ihre Existenzlosigkeit aus. Daß letztere ihnen nicht zukommt, ist ja deutlich anderwärts ausgesprochene Schriftlehre 1 Cor. 8, 5. 10, 20 *). — Elohim sind aber ferner nach biblischem Sprachgebrauche auch die guten Engel. Und zwar heißen diese bald Elohim schlechthin wie ψ. 82, 1. 97, 7. 138, 1 — oder Elim wie Ex. 15, 11, — bald בְּנֵי אֱלֹהִים Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7, oder בְּנֵי אֵלִים

*) Vergl. über letztere Stelle die interessante Dissertatio de Koinonia cum Christo et daemonibus von Chrstph. Ludw. Stieglitz. Lips. 1712.

ψ. 29, 1. 89, 7. Was den Plural an den beiden letztgenannten Stellen betrifft, so möchte ich nicht mit Hengstenberg (Authent. des Pent. S. 260) behaupten, daß hier jede Bemühung, dem plur. majestatis zu entgegnen, vergeblich sei. Denn wenn dem so wäre, dann müßte בֶּן אֲתוֹנוֹת Zach. 9, 9 und כְּפִיר אֲרָיוֹת Jud. 14, 5 auch plur. majestatis sein. — Vielmehr, wenn überhaupt בְּנֵי אֱלִים etwas anderes ist als eine bloße Nachbildung von בְּנֵי אֱלֹהִים, scheint mir, daß אֱלִים entweder als genereller Plural gefaßt werden, oder בְּנֵי als bloße rhetorische Formel in Bezug auf den Sinn ganz außer Betracht gelassen werden muß. Im ersteren Falle bezeichnet אֱלִים das Genus wie אֲתוֹנוֹת, אֲרָיוֹת und das davorgesetzte בֶּן deutet an, daß von Individuen des Genus die Rede ist, welchem in seiner Gesammtheit das Prädikat אֵל zukommt, jedoch so, daß in dem Worte בֶּן immer noch zugleich der Begriff der Abhängigkeit, des Gesetztseins im Gegensatz zum primitiven Urquell und Stammvater des Genus liegt, ähnlich wie בְּנֵי נְבִיאִים zwar selbst Propheten (cf. 1 Reg. 20, 35 coll. v. 38), aber doch nur als Prophetenjünger sind. — Im zweiten Falle wäre auf den Begriff בֶּן gar kein Gewicht zu legen; derselbe wäre lediglich rhetorische Umschreibung, wie z. B. die Ausdrücke בְּנֵי יְוָנִים Joel 4, 6. בְּנֵי כֻשִׁיִּים Am. 9, 7 von יְוָנִים, כֻּשִׁיִּים dem Sinne nach durchaus nicht sich unterscheiden. Welcher von diesen Fällen nun auch angenommen werden möge, immer, sieht man, ist אֱלִים a. a. O. kein Majestäts-Plural, sondern entweder ein genereller oder ein wirklicher Pluralis multitudinis. —

An den so eben erörterten Gebrauch von Elohim schließt sich jener andere an, den wir 1. Sam. 28, 13 von dem Worte gemacht sehen. Wenn dort das Weib von Endor zu Saul sagt: „Elohim sahe ich hervorsteigend (עֹלִים) aus der Erde,"

so ist es klar, daß sie mit dem Worte, wie Hengstenberg sagt: „die vage Vorstellung einer außerirdischen, übermenschlichen Macht" verbindet. Obwohl sie weiß, daß sie den Geist Samuels vor sich sieht, nennt sie ihn doch Elohim, weil er sich nicht mehr als אָדָם, als Bewohner der אֲדָמָה, sondern als Bewohner der außerirdischen, übermenschlichen Welt darstellt. Wir gewinnen also hier das weitere Moment für den Begriff von Elohim, daß es überhaupt alles persönliche Sein bezeichnet, welches außerhalb der irdischen Sphäre und als die Grenze des menschlichen Seins überragend uns entgegentritt.

Noch weiter finden wir aber Elohim sogar von Menschen gebraucht. Zwar an den Stellen Ex. 4, 16. 7, 1 ist es nur im figürlichen Sinne auf Menschen übertragen. Denn wenn Gott an der ersteren der genannten Stellen zu Mose sagt: „Er (Aaron) soll dein Mund sein und du sollst sein Gott sein," — so ist damit nicht ausgesagt, daß Aaron überhaupt ein Gott sein, sondern nur, daß er in diesem bestimmten Verhältniß zu Mose die Stellung einnehmen solle, welche Gott überhaupt zukommt. Mose soll der inspirirende, Aaron soll der inspirirte sein. An der zweitgenannten Stelle wird Mose die Rolle des Elohim Pharao gegenüber und in anderem Sinne übertragen. „Siehe ich habe dich gemacht zum Gotte für Pharao," spricht Gott zu Mose. Hier liegt in Elohim mehr der Begriff des Herrschens und Richtens, denn in diesen Beziehungen soll sich Mose dem Könige gegenüber bethätigen. Endlich aber wird Elohim ganz entschieden auch von menschlichen Persönlichkeiten als solchen gebraucht. Es werden nämlich die Obrigkeiten resp. die Richter Elohim genannt Ex. 21, 6. 22, 7, 8. An diesen Stellen bezeichnet das Wort unzweifelhaft die Richter, weil gesagt wird, daß Israel seine Rechtshändel vor die Elohim bringen und diese darüber entscheiden sollen. An diese Stellen schließt sich ψ. 82 (coll. Joh. 10, 34, 35) an, welcher Psalm in höchst bedeutsamer Weise Gott (Elohim) als höchsten Richter in mitten der Elohim thronend, und im Gegensatz zu ihm die irdischen Richter als ungerechte

und verderbliche darstellt. Obwohl sie nun v. 6 um ihres Amtes willen selbst Elohim genannt werden, so wird ihnen doch v. 7 warnend zugerufen, daß sie als Menschen menschliches Schicksal zu erwarten haben. So daß also in diesem Psalme der Begriff Elohim auf dreifacher Stufe sich uns darstellt. Ex. 22, 27 lesen wir: „Elohim sollst du nicht fluchen, und den Fürsten in deinem Volke sollst du nicht verwünschen." Die Ausleger differiren hier, indem die einen Elohim von der Person Gottes, die andere von den Obrigkeiten verstehen. Der Zusammenhang scheint mir für die letztere Auffassung zu sprechen. Denn dieser läßt durchaus nicht die Erwähnung eines so furchtbaren, tiefgreifenden Verbrechens erwarten, auch würde dasselbe nicht mit so wenigen Worten abgethan werden. Erst Lev. 24, 10 ff. kommt auf eine gegebene Veranlassung hin eine Bestimmung über diesen Gegenstand, vergl. bes. V. 15 ff. — Auch scheint mir die Stelle Eccles. 10, 20, welche sich offenbar auf Ex. 22, 27 bezieht, unsere Auffassung zu begünstigen, indem dort im Parallelismus der Glieder מֶלֶךְ und עָשִׁיר, wie hier Elohim und נָשִׂיא sich entsprechen. — Ist nun diese Erklärung richtig, so hätten wir einen Beleg dafür, daß Elohim die irdische Herrschergewalt (die Gewalt eines נָשִׂיא, מֶלֶךְ) überhaupt, bedeutet.

Ueberblicken wir noch einmal die Stellen, in welchen Elohim von Menschen ausgesagt wird, so ist klar, daß das Wort nächst dem Uebermenschlichen auch ein solches Sein bezeichnet, welches über das Maaß des gewöhnlich Menschlichen hinausgeht. Auch Fürsten und Richter heißen Elohim als Repräsentanten göttlicher Herrschermacht und Richtergewalt auf Erden, folglich als die gleichsam vom Glanze der überirdischen Herrlichkeit bestrahlten Spitzen der Erde (**proximi sobole et vicini generatione ejusdemque seminis cum Diis sunt principes** nach antik heidnischer Anschauung. **Philo quaest. in Exod. L. II. §. 6. P. 472 ed. Aucher.**).

§. 53.

(Elohim als Singular.)

In allen bis jetzt besprochenen Fällen haben wir Elohim als eigentlichen Plural gebraucht gefunden. Nun wird aber Elohim auch als entschiedener Singular gebraucht theils im abstrakten Sinne als Bezeichnung des durch Einen repräsentirten Genus, theils im konkreten Sinne als Prädikat eines bestimmten Individuums. Man vergleiche z. B. 1 Reg. 18, 24, wo beide Bedeutungen vereinigt vorkommen: „Und es soll geschehen, der Gott, welcher mit Feuer antwortet, der soll Gott sein." Findet schon hier ein Widerspruch zwischen Form und Inhalt statt, so noch mehr in allen jenen Fällen, in welchen Elohim geradezu Name des Einen, höchsten Gottes ist, der mit anderem Namen auch Jehova heißt. Wie ist's doch möglich, daß der, welcher seiner Natur nach nur Einer ist und sein kann, der keinen ihm gleichen hat*), und seinen Ruhm mit keinem andern theilt, wie kommt es, daß dieser mit einem den Begriff der Vielheit in sich schließenden Namen genannt wird? Sollte es deßwegen geschehen, weil Elohim ursprünglich den oder das Absolute bedeutet? Aber dann begriffe man nicht, wie es noch etwas anderes, untergeordnetes, wie es eine ganze Stufenreihe von Wesen und Formen des Seins bezeichnen kann. Der Absolute ist nur Einer, und zwar im strengsten Sinne Einer, denn zwei Absolute — ist ein Unding; ebensowenig kann es Grade und Stufen dieses Begriffes geben. Wenn nun Gott mit einem Namen benannt wird, welchen kreatürliche Wesen auch führen, so ist's offenbar, daß der Sinn dieses Namens nicht ein solcher sein kann, der Gott ausschließlich eignet, sondern nur ein solcher, der gewissen Stufen kreatürlichen Seins auch beigelegt werden kann. Da nun der Name nicht etwas aussagt, das Gott specifisch eigenthümlich ist, mithin ihn von andern unterscheidet, sondern etwas, das er mit andern gemein hat, so fragt

*) Caspari, Micha der Morasthite S. 16 ff.

es sich erstens: was ist das, was Gott mit andern gemein hat? Sodann: ist der Name, der dieses Gemeinsame ausdrückt, zuerst Gott beigelegt und dann auf die niederen Stufen übertragen worden, oder hat das Umgekehrte stattgefunden, oder endlich ist diese Benennung mit demselben Worte weil von dem Principe der Gleichartigkeit ausgehend auch als eine gleichzeitige zu denken?

§. 54.

Um die Frage „was ist das, was Gott mit andern gemein hat?" richtig zu beantworten, müssen wir das, was wir als abstrakte Grundbedeutung des Wortes erkannt haben, mit der konkreten Anwendung vergleichen. Heißt Elohim Kräfte, so müssen wir also zunächst fragen: wer wird so genannt? Darauf lautet die Antwort nach dem Vorigen: außer Gott auch die gesammte Engel- und Dämonenwelt, ja sogar die irdischen Richter und Gewalthaber. Diese alle müssen also nach der Anschauung jenes Sprachgebrauches „Kräfte" sein, oder um die parallelen Ausdrücke zu gebrauchen: *δυνάμεις, ἀρχαὶ, ἐξουσίαι.* In wiefern diese Bezeichnung sich für Gott schickt, ist offenbar, denn er besitzt in der höchsten Kraft die höchste Gewalt. Ebenso deutlich ist es, inwiefern der Name „Kräfte" den irdischen Gewalthabern passend beigelegt wird. Was aber die Engel und Dämonen betrifft, so ist ja bekannt, daß sie gerade vorzugsweise *ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, δυνάμεις, θρόνοι, κυριότητες* genannt werden. Sie heißen so, weil sie wirklich mit Gewalt über die sichtbare und unsichtbare Natur betraut sind. Des Nachweises hiefür bin ich überhoben, da ich auf Hofmann's treffliche Auseinandersetzung (Schriftbeweis I. S. 281—291. 301 f.) verweisen kann.

Haben nun alle diese Stufen den Begriff der Stärke und Gewalt mit einander gemein, so unterscheiden sie sich doch insofern, als dieser Begriff nicht bei allen auf demselben Principe ruht. Es ist nämlich klar, daß die Gewalt der irdischen Machthaber von der Gewalt der überirdischen Wesen dadurch sich unterscheidet, daß jene das, was einen Menschen

stark macht, im höchsten Grade besitzen, diesen aber eine die menschliche an Stärke specifisch übertreffende Natur zukommt. Die Gewaltigen der Erde heißen nicht deßwegen Elohim, weil sie keine Menschen sind, sondern weil sie durch Körperkraft oder Weisheit oder politische Berechtigung stärker sind als alle andere Menschen und so die absolute Gewalt auf niederer Stufe repräsentiren. Gott aber, die Engel und Dämonen sind die Starken, weil ihre Natur eben dadurch von der menschlichen specifisch sich unterscheidet, daß sie stärker ist. Dies ist sie aber, weil sie nicht eine körperlich begrenzte und beschränkte, sondern eine geistig unbeschränkte und unendliche ist. Mit einem Wort: Gott und die Engel heißen Elohim, weil sie Geister sind. Der Geist aber ist höchstes Wesen, er repräsentirt den Adel des Seins. Wo nur überhaupt Geist sich findet, da ist mit ihm das Princip der Souveränität gegeben; deßwegen ist er auch für die menschliche Natur die Bedingung des Selbstbewußtseins, der Freiheit und Persönlichkeit. Im Menschen aber ist der Geist nur als ein schwacher Ausfluß, als ein einem höheren Urquell entstammender Funke vorhanden, er ist überdies durch die Schranke der materiellen Leiblichkeit wie in einen Kerker eingeschlossen, deßhalb ist er auch für den Menschen Princip einer nur sehr relativen Stärke und Gewalt. Wo aber der Geist als ursprüngliche Causalität vorhanden ist, und wo ihn nicht grobe Körperlichkeit beschränkt, vielmehr er selbst eine ihm absolut conforme Leiblichkeit durchleuchtet, da ist er auch Princip der höchsten Stärke und Gewalt, die sich freilich selbst wieder unterscheiden wird, je nachdem jene überirdische Geistigkeit als die absolute Causalität oder als eine abgeleitete, wenn gleich noch immer transscendente und die irdische Sphäre beherrschende erscheint.

So stellt sich also heraus, daß das Prädikat Elohim einer Stufenreihe von seienden Wesen in relativ verschiedenem Sinne zukommt. Im vollsten und eigentlichsten Sinne kommt es derjenigen Stufe zu, welche in ihrer unendlichen, reinen Geistigkeit das Princip der höchsten, weltherrschenden Macht

besitzt, wiewohl auch hier wieder eine Unterscheidung zwischen absoluter und abgeleiteter Causalität gemacht werden muß. Von hier aus verzweigt und theilt sich aber der Elohimische Charakter. Wir finden nämlich das Wort einerseits solchen beigelegt, welche zwar die eine Eigenschaft der wahren Elohim, die Geistigkeit theilen, aber nicht die andere, die Macht. Nämlich auch der Geist eines Verstorbenen wird Elohim genannt (1 Sam. 28, 13), offenbar eben weil er Geist ist und obgleich ihm Kraft und Gewalt fehlt. Denn die Verstorbenen sind kraftlose Schatten (רְפָאִים Jes. 26, 14. ψ. 88, 11)*). — Andrerseits heißen die irdischen Machthaber Elohim, eben weil sie Macht besitzen und obgleich ihnen die andere Eigenschaft, die einer geistigen Natur fehlt. So kommt also nur den überirdischen, in der Welt lebendig wirksamen und herrschenden Naturen das Prädikat Elohim im eigentlichen und ursprünglichen Sinne zu, den anderen im abgeleiteten und übertragenen.

§. 55.

Haben wir nun erkannt, welches das Gemeinsame sei, kraft dessen ein und derselbe Name Gott und der Kreatur beigelegt werden konnte, so haben wir nun die zweite Frage zu erörtern: wem kam der Name ursprünglich zu, Gott allein oder den Geistern allein oder beiden zugleich? Die Erörterung dieser Frage hat nicht nur ein historisches Interesse, sie ist auch für das Verständniß des Namens an sich bedeutsam. Die Untersuchung muß aber, weil sich's um eine geschichtliche Thatsache handelt, auf historischem Wege geführt werden.

Der Annahme, daß Gott zuerst als der Höchste Elohim genannt und daß dieser Name in der Folge auf die niederen Stufen übertragen worden sei, widerstreitet erstens schon der Plural. Man könnte höchstens sagen, Gott hieß zuerst Eloah, dann die Geister nach ihm Elohim. Aber Gott selbst heißt ja Elohim. Und zwar ist es nicht so, daß Gott ur-

*) Vergl. Böttcher de inferis §. 193 ff.

sprünglich Eloah geheißen und allmählig erst den Namen Elohim erhalten habe. Denn Eloah ist zwar der Form nach (sprachlich), aber nicht der Zeit und dem Gebrauche nach (geschichtlich) die Wurzel von Elohim. Eloah ist nun dichterisch *), und es ist durchaus nicht wahrscheinlich, daß dieser Name jemals im Bewußtsein des Volkes lebendig, daß er im Sprachgebrauche faktisch üblich gewesen sei. Ist er doch nicht einmal ein poetischer Terminus von jener Art, welche dichterisch und volksthümlich zu gleicher Zeit ist, denn er kommt, wie Delitzsch an der so eben angeführten Stelle bemerkt, nur im höheren, dichterischen Style vor, besonders bei Hiob. Das Gewicht dieser Argumentation wird dadurch verstärkt, daß kein anderes Volk eine einzelne, bestimmte göttliche Persönlichkeit mit einem Plural-Namen benennt. Warum sollten dies gerade die Hebräer gethan haben in Bezug auf den wahren Gott, dessen Einheit der Fundamentalsatz ihrer Theologie war?

Wir haben aber gegen die Annahme, daß Elohim ursprünglich Name des Einen, wahren Gottes gewesen sei, noch ein anderes Argument, dessen Bedeutung von Seiten der positiven Theologie bisher nicht gehörig gewürdigt worden ist. Es kann nach Ex. 3 nicht bestritten werden, daß Jehova der theokratischen Periode vorzugsweise angehört. Diese Thatsache steht fest, auch wenn der Name schon früher sollte bekannt gewesen sein, was ich nicht glaube. Ebrard's Beweisführung (Riedner's Zeitschr. für histor. Theol. 1849. H. 4) scheint mir durch Keil (Zeitschr. für luth. Th. u. K. 1851. H. 2) nicht widerlegt. Es steht nach Ex. 6, 3 ferner fest, daß El-schaddai der patriarchalischen Zeit bis auf Abraham zurück vorzugsweise zukam. Wenn nun Elohim noch älter ist, was meines Wissens noch Niemand bezweifelt hat, in welche Zeit fällt der Ursprung dieses Namens? Das Buch Josua schildert sie mit Zügen, die keine Mißdeutung zulassen (Jos.

*) Vergl. Delitzsch Genes. S. 22.

24, 2, 14 f.): „So spricht Jehova, der Gott Israels: Jenseits des Stromes saßen eure Väter von der Urzeit an (מֵעוֹלָם), Therach der Vater Abrahams und Vater Nachor's, und sie dieneten anderen Göttern (וַיַּעַבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים)." Und v. 14: „Thut weg die Götter, welchen eure Väter gedient haben jenseits des Stromes und in Aegypten und dienet Jehova." — Josephus bezeichnet Abraham ausdrücklich als den ersten Bekenner der Einheit Gottes (Antiqq. I, 7, 1): „πρῶτος οὖν τολμᾷ θεὸν ἀποφήνασθαι δημιουργὸν τῶν ὅλων ἕνα." Und dies war die konstante Ansicht der jüdischen Ueberlieferung. Man vergleiche Judith 5, 6 ff. Philo de migrat. Abr. §. 32 ff. De ebriet. §. 23. De Somniis I, §. 26. De Abrahamo §. 15. De praem. et poenis §. 10. De nobilitate §. 5. De mundo §. 1. — Vergleiche auch die Voraussetzung des Buches Jezira, Frank's Kabbala deutsch von Gelinek S. 104. — Koran Sur. VI. S. 106 f. Wahl. — XIX. S. 261 ibid. XXI. S. 281 f. XXXVII. S. 441. Diese geschichtliche Thatsache scheint mir nun gegen die Annahme, daß Elohim zuerst den Einen Gott, dann die Geister bezeichnet habe, entschieden zu sprechen. Sie spricht auch gegen die andere, daß das Wort ursprünglich beide zugleich bezeichnet habe, wenn nämlich nicht denkbar sein sollte, daß das Bewußtsein der Einheit Gottes neben dem der Vielheit vorhanden war, was durch die positiven biblischen und außerbiblischen Aussagen, daß Abraham zuerst die Einheit Gottes erkannt und bekannt hat, widerlegt wird. So bleibt also nur die dritte Annahme übrig, daß Elohim zuerst die Vielheit und dann erst die Einheit bezeichnete. Daraus erklärt sich uns sowohl dieser Plural als auch jene verwandten בְּעָלִים, אֲדֹנִים (vergl. Ewald Lehrb. §. 178b). Wenn nun späterhin sowohl der Gott κατ᾽ ἐξοχήν als überhaupt ein Gott mit dem Pluralworte bezeichnet wurde, so ist der Grund davon einfach der, daß das Wort als Plural im Sprachbewußtsein sich so festgesetzt hatte, daß es sich nicht mehr zurückbilden ließ. Zwar machen Dichter Eloah; aber nur sie thuen dies, nicht das Volk. Eloah ist ein künstlicher,

kein naturwüchsiger Singular. Elohim ist die starre Form für den Begriff der Gottheit. Es bezeichnet dieselbe in abstracto wie in concreto, in der Vielheit wie in der Einheit. Wir werden sogleich sehen, daß Elohim stehen blieb als Denkmal und Wahrzeichen einer Wahrheit, welche der Polytheismus übertrieb und verzerrte, der abstrakte Monotheismus aber verkannte, und welcher erst die Offenbarung des dreieinigen Gottes zu ihrem vollen Rechte verhelfen sollte.

§. 56.

Mag nun also Abraham die hebräische Sprache in Palästina vorgefunden, oder dahin mitgebracht haben, immer war sie die Sprache eines götzendienerischen Volkes. So lange nun nicht erwiesen ist, daß das Wort Elohim jünger ist als Abraham, was meines Wissens noch Niemand behauptet hat, muß man zugeben, daß es aus dem Sprachgebrauche einer polytheistischen Anschauungsweise herstammt, eine Ansicht, welche jedoch mit entschiedener Behauptung des nur kananäischen Ursprungs der hebräischen Sprache meines Wissens zuerst Joh. Clericus aufgestellt hat in der Dissert. de lingua hebr. und in den Sentiments de quelques Theologiens de Hollande sur l'hist. crit. de R. Simon, wogegen vergl. Seb. Edzard diss. de nomine Elohim. — Freilich verhielt sich jener Polytheismus zum Jenseits ganz anders als das moderne Heidenthum. Jetzt leugnet man das Jenseits, um im rohen Materialismus des Diesseits unterzugehen. Damals war der Blick des natürlichen Menschen noch so scharf und tief auf das Wesen der Dinge gerichtet, daß er fähig war über die Schranken der sichtbaren Welt hinaus in die unsichtbare einzudringen und hinter jedem Sichtbaren ein Unsichtbares als das geistige, belebende und beherrschende Princip zu erkennen. Dies sind die weltherrschenden Kräfte, die ἐν τῷ πάντι δυνάμεις, die Elohim. Diese Vorstellung ist irrthümlich, sofern sie die Mannigfaltigkeit dieser Kräfte als das Höchste setzt, während doch über die Mannigfaltigkeit hinaus bis zur Einheit vorgedrungen werden sollte. Sie ist aber

berechtigt, sofern es wirklich Geister, bewußte, persönliche Kräfte giebt, die in der Natur herrschen. Wenn also Elohim das Wort ist, mit welchem die hebräische Sprache vor Abraham, sei es in Mesopotamien, sei es in Canaan oder an beiden Orten den Begriff Gott bezeichnete, so lag diesem Sprachgebrauche allerdings eine polytheistische Anschauung zu Grunde, aber eine solche, die ein Element von Wahrheit hatte. Um dieser Wahrheit willen konnte auch inmitten des heiligen Volkes Elohim der Name Gottes bleiben. Denn der Eine, wahre Gott ist auch Geist, er gehört mithin zu dem Genus der Geister, nicht als Individuum neben vielen Gleichen sondern als die das Sein aller andern Geister absolut bedingende und tragende Causalität, als das *πλήρωμα τῆς θεότητος* (Col. 2, 9). Der „Gott der Götter" bestätigt die Wahrheit, die im Polytheismus liegt, indem er denselben aufhebt. Denn der Gott der Götter ist El-schaddai, ein Name, der nur einen relativen, nicht einen absoluten Gegensatz ausdrückt. Der El-schaddai ist entschieden Eine, höchste Persönlichkeit. Aber er ist dies nur über andern, die auch Götter sind. Erst Jehova ist exklusiv. Denn indem er sich selbst als אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה definirt, nimmt er für sich allein das Recht und die Macht des absoluten Seins in Anspruch. Aber indem er die Vielheit in der Einheit absolut untergehen läßt, fällt er selbst einem Mangel anheim. Er bedroht nämlich die Wahrheit, die in Elohim liegt, wenn dieselbe nicht durch die Nebeneinanderstellung Jehova Elohim fortwährend sich geltend machte. Aber erst in dem dreieinigen Gotte, den Christus uns geoffenbart hat, kommt sie zu ihrer vollen Anerkennung, und eben dadurch wird erst die falsche Vielheit vollständig überwunden, die wahre Einheit vollkommen erkannt. Erst in der Dreieinigkeit wird die Ahnung von einer Mannigfaltigkeit im Wesen der Gottheit zur klaren befriedigenden Erkenntniß. Nun erst ist die Fülle, welche Elohim andeutet, aus einer vagen zu einer organisch gestalteten geworden, welche in ihrer scharfen und maaßvollen Begrenzung als eine alle Konkurrenz absolut niederschlagende erscheint.

§. 57.

(Elohim und die *δυνάμεις* der alexandrinischen Theologie.)

Unsere Erklärung von Elohim wird bestätigt durch die Bedeutung, welche dieser Begriff in einem weitverzweigten orientalischen Sprachgebrauche hat, in der Terminologie nämlich der neuplatonisch-alexandrinischen Theologie, deren Zusammenhang mit der Theologie der Juden nicht geleugnet wird, wiewohl darüber noch Streit ist, welche von beiden Anschauungsweisen als die ältere und bestimmende zu betrachten sei *). Es ist bekannt, daß die *δυνάμεις* bei den Alexandrinern eine große Rolle spielen. Zwar soll nicht geleugnet werden, daß das Wort bei ihnen keineswegs ganz in demselben Sinne vorkommt, in welchem wir das biblische Elohim genommen haben. Denn *δυνάμεις* bezeichnet weder je das höchste Wesen als solches, noch involvirt es so entschieden wie Elohim den Begriff der Persönlichkeit. Auch finden innerhalb jener Systeme selbst mancherlei Unterschiede in Bezug auf die Auffassung jenes Begriffes statt, was zu untersuchen nicht dieses Ortes ist. Uns kann hier nur daran liegen, das, was sie in diesem Stücke mit einander gemein haben, und dann das Verhältniß dieses Gemeinsamen zu dem biblischen Begriffe Elohim zu erkennen. Dies nun kann nicht geleugnet werden, daß bei jenen allen die *δυνάμεις* geistige Mächte bezeichnen, sei es nun, daß sie das irgend wie gefaßte höchste Wesen nach irgend einer Beziehung (man vergl. z. B. Philo's Aussagen über die *πρῶται δυνάμεις* nämlich die *ποιητική* und *βασιλική* entsprechend *θεὸς* und *κύριος* **) so benennen, sei es, daß sie untergeordneten Mächten diesen Namen geben, mögen dies nun unpersönliche Ideen ***), oder in Bezug auf Per-

*) Vergl. Frank's Kabbala S. 195 ff. mit Joel's Religionsphilosophie des Sohar S. 334 ff.

**) De Cherubim §. 9 coll. de Confus. lingu. §. 27. — de mutat. nomm. §. 4. — de Abrahamo §. 24. Quaest. in exod. L. II, §. 62. ed. Aucher p. 512.

***) Philo de Monarch. §. 6.

sönlichkeit schwankend gedachte Naturpotenzen, oder persönliche Boten und Diener Gottes, nämlich Engel, oder dienende Geister im theurgischen Sinne sein, wie z. B. bei Jamblichus. Denn immerhin steht es fest, daß die Geisterwelt einen Namen trägt, der hergenommen ist von dem Begriffe der Kraft, was die verwandten termini ἀρχαί, κυριότητες, ἐξουσίαι bestätigen. Auch in das N. Testament sind Spuren dieser Ausdrucksweise eingedrungen. Und zwar wird lediglich referirend erzählt, daß Simon Magus vom Volke für die δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη gehalten worden sei (Act. 8, 10); aber es werden auch mit offenbarer Anerkennung ihrer realen Existenz δυνάμεις, ἀρχαί u. s. w. als Engelsmächte genannt (Rom. 8, 38. 1. Cor. 15, 24. Eph. 1, 21. 1. Petr. 3, 22, um nur diejenigen Stellen anzuführen, in welchen der Ausdruck δυνάμεις vorkommt). Daß nun dieser Begriff der δυνάμεις dem alttestamentlichen Elohim in seiner ursprünglichen Bedeutung entspricht, kann nicht geleugnet werden. Der Sache nach ist die Identität offenbar. Denn δυνάμεις bezeichnet genau dieselben Objekte wie Elohim in der eben angedeuteten Beschränkung. Daß aber δυνάμεις geradezu ein Interpretament von Elohim ist, sehen wir aus Origenes. Man findet die hieher gehörigen Stellen zusammengestellt bei Thomasius Origenes S. 105. 121. 154. Zuerst ist wohl zu beachten, daß Origenes eine relative Consubstantialität der vernünftigen Kreaturen mit Gott lehrt. Er sagt geradezu: „Deum et haec (scil. angelos, homines, potestates) quomodo unius esse essentiae"*). — Er nennt das geistige Sein „θεότης, θειότης, intellectualis natura, divina natura, οὐσία, den Vater αὐτόθεος, πηγὴ θεότητος, den Sohn, der es den übrigen Wesen mittheilt, διάκονος τῆς θεότητος, und die durch die Theilnahme daran entstandenen geistigen Wesen θεοὶ μετέχοντες θεοῦ" **).

*) De Princ. IV, 36 nach Thomas. S. 105 vergl. S. 290 f.

**) Thomas. S. 105.

Wenn Hieronymus (epist. ad Avitum; Thom. S. 290) ihm vorwirft, daß er lehre: „Omnes rationabiles creaturas i. e. patrem, filium et spiritum sanctum, angelos, potestates, dominationes, ceterasque virtutes, ipsum quoque hominem secundum animae dignitatem unius esse substantiae“ — so ist dies unbestreitbar des Origenes Ansicht, wiewohl andrerseits nicht zu übersehen ist, daß er von den *μετέχοντες θεότητος* ausdrücklich sagt: „sie sind nicht das absolute Sein und Leben, nicht das Urgute, oder Gott selbst, denn sie besitzen die geistige, göttliche Natur nicht urwesentlich und eigenthümlich, sondern als etwas mitgetheiltes und von außen her verliehenes; nicht von Natur, sondern aus Gnaden; nicht aus und durch sich selber, sondern eben nur durch Theilnahme daran“ *). — Diese Ansicht des Origenes gründet sich wesentlich auf den biblischen Gebrauch des Wortes Elohim. Man vergleiche die Auseinandersetzung bei Thomasius S. 121: „Er (der *λόγος*) läßt die *θεότης*, die er vom Vater empfangen hat, weiter von sich ausströmen..... und so entsteht eine Reihe intelligibler Wesen, die durch ihn der Gottheit theilhaftig sind..... Es sind dies jene erhabenen Geister, zu denen der Höchste gesagt hat: „„Ihr seid Götter und allzumal Kinder des Höchsten,““ (Ps. 82, 6), um deren willen er selbst ein „„Gott der Götter““ heißt (Ps. 136, 1), selige Gewalten und Mächte, die in naher Gemeinschaft mit dem Urgrunde stehen, und deßhalb auch den Namen *θεός, θεοί* führen.“ — Daß hier der Name Elohim gemeint ist, kann keinem Zweifel unterliegen, denn nur dieser kommt im biblischen Sprachgebrauch in einer Weise vor, daß dadurch die Ansicht von der Consubstantialität der Geister als motivirt erscheint. Wenn nun also Origenes und die ganze Schule, welcher er angehört, denselben Subjekten das Prädikat Elohim und *δυνάμεις* beilegt und wenn diese Prädikate nicht zufällig nur als Be-

*) Thomas. S. 155.

zeichnungen verschiedener Eigenschaften demselben Subjekte zukommen, sondern als die eigentlichen, das Wesen charakterisirenden Namen, so liegt gewiß der Schluß nahe, daß jene Bezeichnungen in der Grundbedeutung selbst zusammenstimmen, daß mithin δυνάμεις ein Interpretament des Begriffes Elohim ist. Ob freilich Origenes, ja sogar ob das spätere hebräische Sprachbewußtsein selbst diesen Zusammenhang klar erkannte, ist eine Frage, die verneint werden muß. Wenigstens muß ich gestehen, daß ich weder bei Josephus und Philo, noch bei Origenes, noch bei Neuplatonikern, noch endlich in kabbalistischen Schriften eine positive Aussage darüber gefunden habe, daß δυνάμεις lexikalisch dem Begriffe von Elohim entspreche *). Dies ist auch kein Wunder. Denn sehr richtig bemerkt Clericus (Comm. in Gen. p. 3) in Bezug auf die Frage, ob Elohim ursprünglich Gott allein oder die Gesammtheit der Geisterwelt bezeichnet: „At cum in scriptura promiscue utraque significatione occurrat, quis, utra sit propria, dixerit, nisi cum veteribus Hebraeis versatus sit?“ —

Haben wir nun die Bedeutung des Begriffes Elohim erkannt, so haben wir jetzt zu untersuchen, in welchem Sinne durch die Schöpfung Elohim das Urbild von אָדָם, אָדָם das Ebenbild von Elohim geworden ist.

b) Das Abbild oder אדם

§. 58.

Ob אָדָם von אֲדָמָה oder umgekehrt abzuleiten ist, kann uns gleichgültig sein. Auch das ist unwesentlich, welches der etymologische Grundbegriff der Wurzel ist, ob der des Erdstoffes (Thon, irdene Substanz), oder der Farbe (roth, πυῤῥός), wiewohl ich glaube, daß letztere Bedeutung die abgeleitete, des Josephus Deutung (Antiq. I. Cap. 1. §. 2: σημαίνει δὲ Ἄδαμος πυῤῥόν, ἐπειδή περ ἀπὸ τῆς πυῤῥᾶς

*) Vergl. jedoch Molitor Philosophie der Geschichte I. S. 137.

γῆς φυραθείσης ἐγεγόνει· τοιαύτη γάρ ἐστιν ἡ παρθένος γῆ καὶ ἀληθινή) also irrig ist. Adam ist jedenfalls, in welchem Sinne auch immer, der Irdene, Irdische, wie es denn Cap. 2, 7 ausdrücklich heißt: Gott bildete den Menschen עָפָר מִן־הָאֲדָמָה *). — Beachten wir nun wohl, daß nicht gesagt wird, Elohim sei Adam geworden, sondern nur, Adam sei gemacht בְּצֶלֶם אֱלֹהִים. — Also ist Adam nicht geradezu selbst Elohim, weßhalb es ψ. 8 sehr bedeutungsvoll heißt: וַתְּחַסְּרֵהוּ מְעַט מֵאֱלֹהִים. Diese Psalmworte verstehe ich als prägnante Construktion: Du hast ihn in einen Zustand des Mangels versetzt, in welchem er nur wenig von Gott entfernt ist, — übrigens dem Sinne nach ganz wie Hofmann **). Der Mensch wird dadurch als „Inhaber fast göttlichen Wesens und Vermögens" bezeichnet. Dieses „fast" ist aber ein unbestimmter Begriff. Sollte sich nicht bestimmen lassen, in wieweit der Mensch Inhaber göttlichen Wesens ist, in welchem Sinne also der Apostel dem heidnischen Dichter Recht giebt, der gesagt hat: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (Act. 17, 28)? — Gen. 1, 26 ff. ist hierüber gar nichts ausgesagt, denn da lesen wir nur, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen und daß er herrschen soll über die Thiere, — also nur das „daß" der Ebendbildlichkeit und die Wirkung derselben finden wir ausgesagt, nicht worin die Ebenbildlichkeit besteht. Diesem Mangel scheint Cap. 2, 7 abzuhelfen, denn da finden wir nicht nur, wie schon erwähnt, genauer bestimmt, warum der Mensch Adam heißt, sondern wir lesen auch, daß Gott ihm Lebensodem in seine Nase eingehaucht habe, wodurch der Mensch zur נֶפֶשׁ חַיָּה geworden sei. Bevor wir aber diese Worte exegetisch erörtern, müssen wir zuerst die Berechtigung nachweisen, die zuletzt angeführte Stelle als Ergänzung und Erläuterung der ersteren anzusehen. Zwar würde diese Berechtigung keineswegs ganz verschwinden, wenn auch Gen. 2 eine zweite Urkunde, ja ein

*) Cf. Delitzsch Comm. zur Gen. S. 77.

**) Weiss. u. Erf. I. S. 196 f. — Schriftbeweis S. 182 f.

dem ersten mehr oder weniger widersprechender Schöpfungsbericht wäre. Denn immerhin könnten auch in einer solchen zweiten und theilweise disharmonirenden Quelle Elemente derselben gemeinsamen Urquelle und deßhalb authentischer Interpretation der ersten Urkunde sich finden. Es liegt aber am Tage, daß Ergänzung und Erläuterung viel vollständiger und zuverläßiger von unserem 2ten Capitel erwartet werden darf, wenn wir es nicht als mechanisch angereihten Zusatz, sondern als einen mit Cap. 1 durch Einheit des Planes verbundenen wesentlichen Bestandtheil der biblischen Urgeschichte zu betrachten haben, wobei übrigens gar wohl denkbar ist, daß der Verfasser schriftliche Vorlagen verschiedenen Inhalts in Eins verarbeitet hat.

§. 59.

(Erklärung von 2, 4.)

Wir können fürs Erste den 4ten Vers des zweiten Kapitels nur als einen Beweis der planvollen Absichtlichkeit ansehen, mit welcher der Verf. seine Quellen zur Einheit zusammenzuschmelzen wußte. Die Deutungen dieses Verses sind bekannt. Man sehe sie bei Kurtz Beiträge zur Vertheidigung und Begründung der Einheit des Pentateuch's S. 14 ff. — Neuerdings hat noch Delitzsch *) die von den vorhergehenden durchaus abweichende Ansicht aufgestellt, daß v. 4 zwar als Ueberschrift, aber nicht als Ueberschrift des nun wirklich folgenden jehovistischen, sondern eines vom Jehovisten ausgestoßenen elohistischen Abschnittes zu nehmen sei, weil der Sprachcharakter des Verses denselben dem Elohisten ganz entschieden zuweise. Dadurch tritt nun Delitzsch in die Reihe derjenigen ein, welche wie Hengstenberg, Baumgarten, Kurtz, Hofmann v. 4 als Ueberschrift und das Wort תּוֹלְדוֹת im aktiven Sinne nehmen, d. h. so, daß der dabeistehende Genitiv das Subjekt des Erzeugens oder Hervorbringens, תּוֹלְדוֹת selbst aber die Produkte dieses Hervorbringens

*) Comment. z. Gen. S. 87 ff.

bezeichnet, die Hervorbringungen, in welchen etwas oder einer seine Geschichte hat *). Es ist nun gewiß richtig, daß dies in der Regel der Sinn des Wortes ist. Aber ich behaupte, daß תּוֹלְדוֹת auch passive Bedeutung haben kann, in dem Sinne, daß der dabei stehende Genitiv das Objekt des Erzeugens bezeichnet. Das vorgesetzte ת deutet Abstraktbildung an, und diese involvirt immer die Möglichkeit einer durch den Zusammenhang zu gebenden genaueren Determination im aktiven oder passiven Sinne. Man vergleiche nur einmal Ew. §. 161 und die dort namhaft gemachten Beispiele. Ist תְּשׁוּעָה nicht gerade so gut das Errettetwerden als das Erretten? תְּרוּפָה das Heilen und das Geheiltwerden? תּוֹכַחַת das Zurechtweisen und Zurechtgewiesenwerden (ψ. 73, 14)? Ebenso haben die lateinischen Abstrakta auf io die zweifache Bedeutung, wobei zu bemerken, daß durch Anwendung der Metonymie das Abstraktum in das Conkretum verwandelt und so noch eine dritte dem Partic. Perf. Pass. entsprechende Bedeutung gewonnen werden kann. So ist generatio = generare, generari und generatum; oblatio = offerre, offerri, und oblatum; divisio = dividere, dividi und divisum u. s. w. Nach diesen Analogieen scheint es mir, daß תּוֹלְדוֹת nicht nur Zeugungen, sondern auch Geburten heißen, daß man also unsere Stelle übersetzen kann: dies sind die Geburten von Himmel und Erde, d. h. die verschiedenen Geburtsakte, wodurch Himmel und Erde entstanden sind, wobei nicht zu übersehen ist, daß Gen. 1 wirklich als eine Stammtafel oder Geschlechtsregister betrachtet werden kann, denn, wie das auch Delitzsch bemerkt **), aus der Wassermasse des alles umfassenden Chaos erzeugen sich die einzelnen Weltkörper, aus der noch flüssigen Gestalt derselben entwickelt sich die trockene, zum Bewohnen geschickte Erde, und aus der Erde kommen dann die Pflanzen und Thiere hervor.

---

*) Hofmann Weiss. u. Erf. II. S. 39.

**) Comm. z. Gen. S. 88.

Daß nun aber תּוֹלְדוֹת auch an anderen Stellen diese passive Bedeutung hat, ist geleugnet worden. Aber was bedeutet es denn Gen. 25, 13? Wenn es v. 12 heißt: „dies sind die Tol'doth Ismael" u. s. w., so ist es klar, daß das Wort hier den aktiven Sinn hat, denn es werden darauf wirklich die Namen der von Ismael Erzeugten genannt. Wenn es aber v. 13 heißt: „Dies sind die Namen der Söhne Ismael's בִּשְׁמֹתָם לְתוֹלְדֹתָם," — und wenn dann nur die 12 Söhne Ismaels, nicht aber die Nachkommen dieser aufgeführt werden, wenn von diesen überhaupt im ganzen Pentateuch gar nicht die Rede ist, dann haben wir wohl das Recht, Gen. 25, 13 zu übersetzen: „dies sind die Söhne Ismaels mit ihren Namen, nach ihren Geburten," und die nun folgende Zwölfzahl von Namen so zu verstehen, daß dieselbe die Söhne Ismaels nach der Reihe, in der sie geboren wurden, aufzählt. Und wenn dem so ist, so möchten wohl auch Stellen wie Ex. 6, 16, 19 in gleichem Sinne zu verstehen sein, wiewohl Hengstenberg (Kchztg. 1841. S. 304) dies bestreitet, zumal wenn, wie dies höchst wahrscheinlich ist, die Söhne Levi's ebenfalls nach der Altersreihe hier aufgeführt sind.

Endlich aber scheint mir für die passive Bedeutung von תּוֹלְדוֹת das entscheidende Moment in dem בְּהִבָּרְאָם zu liegen, welches von den Auslegern in auffallender Weise übergangen oder verkannt worden ist. Während nämlich die einen es ganz ignoriren (wie z. B. Hengstenberg a. a. O.), übersetzen es andere unrichtig. So Kurtz (a. a. O. S. 27 f.): „Dies sind die Zeugungen des Himmels und der Erde in ihrem Geschaffensein." Und dies soll bedeuten, daß ihnen die zeugende oder gebärende Kraft verliehen, anerschaffen war. Kann denn nun aber הִבָּרְא heißen das Geschaffensein? Wenn der hebräische Infinitiv, wie Ewald sagt, „den ganz nackten Begriff eines Verbalstammes" ausspricht ohne Bezeichnung von Person und Zeit*),

*) Ew. §. 236 a.

so verstößt die Kurtz'sche Uebersetzung gegen dieses Grundgesetz, indem sie בְּהִבָּרְאָם, wie es die vorausgesetzte Bedeutung von תּוֹלְדוֹת erfordert, als perfectum absolutum nimmt. Delitzsch's umschreibende Erklärung „Himmel und Erde sind die Faktoren..... des genealogischen und geschichtlichen Fortgangs, zu welchem am Tage, da beide geschaffen wurden, der Grund gelegt worden ist," scheint mir die Schwierigkeit mehr zu verhüllen als zu lösen. Ich glaube nun, daß הִבָּרֵא nichts anderes heißt und heißen kann als geschaffen werden, und daß dieser Infin. pass. durch das Praefix בְּ dem Vorhergehenden resp. dem Begriff תּוֹלְדוֹת als Erklärung sich anschließt. „Dies sind die Geburten von Himmel und Erde in ihrem Geschaffenwerden," d. h., welche in ihrem Geschaffenwerden bestanden. Es waren nämlich Geburtsakte, welche nicht nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur vor sich gingen, sondern dadurch, daß Gott durch seine allmächtige Schöpferkraft das Kind ins Leben rief, wie es denn Gen. 1 trotzdem, daß immer eine Naturbasis die Mutter anderer ist, stets noch besonders heißt: וַיִּבְרָא, וַיַּעַשׂ. Himmel und Erde stellen also eine genealogische Geschlechtslinie dar, welche nicht der natürlichen Thätigkeit einer männlichen und weiblichen Potenz, sondern dem Schöpferworte Gottes ihr Dasein verdankt.

§. 60.

Sollte תּוֹלְדוֹת im aktiven Sinne genommen werden, so müßte es heißen אַחֲרֵי הִבָּרְאָם. Wollte man aber übersetzen: „durch ihr Geschaffenwerden;" d. h., daß sie als geschaffene, nicht als uranfängliche, selbst göttliche Potenzen zu Zeugungen geschickt geworden seien, so wird wohl Niemand die Härte und Dunkelheit, sowie die Fremdartigkeit des Ausdruckes verkennen. Denn nur wenn ihre Erschaffung vorher nicht erwähnt wäre, könnte solch' ein Zusatz nöthig scheinen. Nachdem dieselbe aber der Länge nach erzählt ist,

erscheint der Zusatz geradezu als überflüssig. Höchstens ließe sich's noch ertragen, wenn es hieße אַחֲרֵי הִבָּרְאָם. Oder wollte man auf das בְּ insofern Nachdruck legen, daß man ihre Zeugungsfähigkeit als nothwendige Consequenz ihres Geschaffenwerdens dadurch ausgedrückt glaubte, so wäre außer der Unnöthigkeit dieses Gedankens auch seine Unrichtigkeit zu tadeln, denn nicht alles Geschaffene ist deßhalb auch zeugungsfähig. Kurz, wie man das בְּהִבָּרְאָם auch betrachtet, immer bleibt es ein ärgerlicher Stein des Anstoßes, so lange man Tol'doth im aktiven Sinne nimmt. Nimmt man's aber im passiven, dann hat auch בְּהִבָּרְאָם seinen guten und passenden Sinn. Ich fasse deßhalb die erste Hälfte von 2, 4 als Unterschrift. Die Schwierigkeit, daß die Formel sonst nur als Ueberschrift vorkommt löst sich mir außer durch das schon von Ranke Vorgebrachte (Unters. üb. d. Pent. I. S. 160: אֵלֶּה kann ebenso wohl auf das Vorhergehende deuten als auf das Folgende cf. Gen. 10, 5, 20, 31, 32), vorzugsweise durch die von Delitzsch *) gemachte Bemerkung, daß hier gerade אֵלֶּה תוֹלְדוֹת nicht Ueberschrift sein konnte, weil ein anderer Anfang des Buches nothwendig war. Und wahrlich, da das Pronomen so rückdeutend als vorwärtsdeutend gebraucht wird, müßte ja in dem Begriffe des Tol'doth die Nothwendigkeit begründet sein, es nur an den Anfang zu setzen. Da aber eine solche nicht vorhanden ist, so wird wohl Niemand bestreiten, daß höhere Gründe eine Abweichung von dem blos formellen usus nothwendig machen können.

§. 61.

Bin ich nun durch das בְּהִבָּרְאָם gezwungen, die erste Hälfte des Verses als Unterschrift zu nehmen, so zwingen mich abermals sprachliche Gründe, die zweite Hälfte als Anfang des folgenden Abschnitts zu nehmen, mithin den Vers

*) Gen. S. 87.

zu theilen, wie schon Steudel (A. T. Theol. S. 196 f.), Drechsler (Einh. u. Aechth. d. Gen. S. 78), und Bertheau (Recension von Kurtz's Beiträgen in Reuter's Repert. 1845. H. 5) gethan haben. Nur habe ich andere Gründe als diese. Nicht blos nämlich das Jehova Elohim, nicht blos die Nothwendigkeit v. 4b als Vordersatz zu v. 5 zu fassen, sondern vor allem das אֶרֶץ וְשָׁמַיִם nöthigen mich zu dieser Auffassung. Ich kann nämlich die Umstellung und Artikellosigkeit dieser Worte weder für gleichgültig halten, noch kann ich sie mit Drechsler so verstehen, als bezeichneten sie in Bausch und Bogen das Ganze der vollendeten Schöpfung. Denn gerade wenn man sie so nimmt, wird der Zusammenhang unerklärlich. Welchen Sinn hat es denn zu sagen: als das Ganze fertig war, gab's noch kein Gesträuch und keine Pflanzen auf der Erde? Schon Hengstenberg (Kchztg. 1841. S. 305) und Kurtz (a. a. O. S. 35 ff.) haben das Richtige angedeutet. Diese beiden erklären nämlich die Umstellung ganz richtig aus der Darstellung von Cap. 1, welches die Ausbildung der Erde vor der des Himmels geschehen läßt. Kurtz bemerkt auch ganz richtig, daß wir durch die Worte in's dritte Tagewerk versetzt sind. Aber die artikellose Setzung der Worte hat er in den Beiträgen gar nicht, in der späteren Schrift (Einheit der Genesis S. LXXX f.) wie mir scheint, nicht genügend erklärt. Denn abgesehen davon, daß seine Unterscheidung zwischen Artikelsetzung und Artikellosigkeit sowohl an sich als in ihrer Anwendung auf den gegenwärtigen Fall manche Einwendung zuließe, ist's ja gar nicht an dem, daß hier an Himmel und Erde als „den Inbegriff einer Mannigfaltigkeit von Schöpfungen" gedacht werden soll. Im Gegentheil. Das dritte Tagewerk führt uns ja Himmel und Erde ich möchte sagen in ihrer Nacktheit vor, d. h. abgesehen von den sie späterhin zierenden und ausfüllenden Schöpfungen. Ich glaube, daß die artikellose Setzung nächst dem Streben nach rhetorischer Abwechslung auch den Zweck hat, uns an die beiden einzigen Male zu erinnern, wo אֶרֶץ und שָׁמַיִם artikellos im vorigen Capitel vorkommen, nämlich an

v. 8 und v. 10. Mir scheint, daß dadurch aufs bestimmteste der Moment angedeutet wird, in welchen der Leser durch 2, 4b zurückversetzt werden soll. Nicht die Vollendung des Ganzen setzt die nun kommende Erzählung voraus, sondern nur die Vollendung von Himmel und Erde in einem bestimmten Sinne, in dem Sinne nämlich, in welchem sie 1, 8 u. 10 beschrieben ist. Während also השמים והארץ Himmel und Erde im bekannten, allumfassenden Sinne sind, ist der ganz isolirt dastehende (denn ψ. 148, 13 ist nur Nachahmung unserer Stelle) Ausdruck ארץ ושמים Hindeutung auf eine ganz bestimmte, dem Leser des vorhergehenden Capitels aber auch nur diesem bekannte Existenzform von Erde und Himmel. — Wenn diese Bemerkung richtig ist, kann Niemand sagen, daß der Abschnitt 2, 4 ff. ein lose und planlos angereihtes Fragment sei. Daß dem nicht so ist, werden wir sofort noch aus Anderem erkennen.

§. 62.

Wenn auch anzunehmen sein sollte, was ich hier nicht näher untersuchen will, da es außerhalb des Bereiches meiner nächsten Aufgabe liegt, — also wenn auch anzunehmen sein sollte, daß der Verfasser der Genesis für das 2te Capitel eine zweite Quelle verschiedenen Inhalts benützte, so kann ich doch nicht zugeben, daß dieser Inhalt ein dem Inhalt von Cap. 1 wesentlich widersprechender gewesen sei. Ein solcher Widerspruch müßte aufs evidenteste nachgewiesen sein. So lange dies nicht der Fall ist, haben wir das Recht von der Annahme auszugehen, daß der, welcher Gen. 1 und 2 geschrieben hat, so gut als wir den Widerspruch bemerkt und vermieden haben würde *). — Der Hauptwiderspruch würde nun immer der zwischen 2, 5 ff. und dem entsprechenden Berichte des ersten Capitels über das Verhältniß der Pflanzen- zur Thierschöpfung sein, denn die andren angeblichen Widersprüche sind in der

*) Vergl. Kurtz Beiträge ꝛc. §. 38.

That gar nicht vorhanden. Die Sache ist allerdings sehr schwierig, und ich gestehe, daß weder Kurtz, noch auch Hofmann und Delitzsch mir meine Bedenken gelöst haben. Letzterer kommt auch gar nicht auf das Resultat eines gelösten Widerspruchs, denn nach seiner Erklärung rückt Cap. 2 „die Entstehung des Pflanzenreichs und die Erschaffung des Menschen in einer mit Gen. 1 unvereinbaren Weise zusammen." — Es sei mir erlaubt, ohne die Versuche meiner Vorgänger zu kritisiren, einfach meine Meinung darzulegen. Ist sie haltbar, so trägt sie ja die Negation hinlänglich begründet in sich selbst.

Sollte Gen. 2 ein zweiter Schöpfungsbericht sein, so wäre es ein höchst unvollständiger. Vom Uranfang kein Wort, vom Himmel und den Gestirnen kein Wort, von der Bildung der Erdfeste kein Wort. Auch die Pflanzenbildung ist nicht eigentlich erzählt, sondern vorausgesetzt, denn nur die Pflanzung des Gartens mit seinen Bäumen ist explicite erwähnt, — die Thierschöpfung ist nur en passant, einschaltungsweise berührt. Hingegen ist das größte Gewicht gelegt auf das Verhältniß der Pflanzen- zur Menschenschöpfung, sodann auf das Paradies mit seinen Bäumen und Flüssen, und endlich erfahren wir in extenso, wie der Mensch zuerst inmitten aller Geschöpfe einsam dastehend, endlich zur Zweiheit gediehen sei durch die Schöpfung des Weibes. — Was mag nun wohl den Verfasser bewogen haben die Entstehung der Pflanzen und des Menschen unter sich in die augenscheinlichste Parallele und in den Vordergrund seines Berichtes zu stellen? Ich glaube, die Antwort auf diese Frage bietet uns Cap. 3. Dort ist's die Pflanzennatur, welche den verhängnißvollsten und entscheidendsten Einfluß auf den Menschen ausübt. Aber auch die Thiernatur thut ein gleiches durch ihre Repräsentantin die Schlange. Die Schlange hat den Willen, der Baum die Natur des Menschen verkehrt und verderbt. Cap. 3 schildert uns also, wie der Mensch, der Herr, die Krone der Schöpfung jenen Potenzen erliegt, die doch für ihn, zu seinem Dienste und Genusse geschaffen waren 1, 28 ff. — Dieses

tragische Schicksal ins rechte Licht zu stellen, ist die Tendenz von Cap. 2. — Um recht hervorzuheben, wie schrecklich es sei, daß der Mensch der Pflanze und dem Thiere habe unterliegen müssen, beginnt unser Abschnitt damit, daß er zuerst Pflanzen und Menschen ihrem Ursprung nach sich gegenüberstellt. Erdgeborne sind sie beide, aber die Pflanze ist nur das; sie ist der Sohn von Koth und Nebel. Der Mensch ist zwar auch von der Erde genommen, aber nur dem Leibe nach; dem Geiste nach stammt er von Gott, der den Odem des Lebens ihm einhauchte. — Sodann in der zweiten Hälfte des Abschnittes v. 18 ff. wird der Mensch mit dem Thiere paralleliſirt. Auch die Thiere sind aus der Erde geschaffen, aber wie wenig auch sie dem Menschen ebenbürtig sind, das ergiebt sich daraus, daß der Mensch, nachdem er sie alle durchgemustert, durchschaut und benannt hatte, doch unter ihnen seines gleichen nicht fand.

Sehen wir nun die kritische Stelle selbst näher an. Ueber die Construktion ist schon bemerkt worden, daß 2, 4b das Folgende einleitet. V. 5 ist nicht eigenlich Nachsatz, denn וְ recapitulirt nur, wie so oft (cf. 3, 5. 22, 4. Ex. 16, 6, 7) die im Vorhergehenden enthaltene Zeitbestimmung. Die Imperfekta יְהִיֶה, יִצְמַח v. 5 und יַעֲלֶה v. 6 stehen sich ganz parallel, repräsentiren aber nicht einen Zustandssatz, wie diejenigen annehmen müssen, die v. 5 und 6 als Parenthese fassen, sondern sie sind einfach erzählend, aber eben, weil die erzählten Thatsachen eine Dauer, ein Währen und Werden involviren, sind die Imperfekta gewählt*). — Ich übersetze also: Am Tage da Gott Erde und Himmel machte, da war noch kein Gesträuch u. s. w., aber ein Nebel stieg auf u. s. w.

Erinnern wir uns nun, daß 2, 4b in das dritte Tagewerk uns zurückversetzt. Von diesem Zeitpunkte ist gesagt: es war noch kein Gesträuch vorhanden, denn Gott hatte noch nicht regnen lassen auf Erden, und ein Mensch war nicht da, um

*) Ewald §. 136b.

zu bebauen die Erde. Sehen wir ganz ab von dem Verhältniß unsrer Stelle zu Cap. 1. Sind nicht rein an sich genommen diese Worte höchst auffallend? Wer in aller Welt erwartet denn, wenn es sich um Weltschöpfung handelt, einen Bauern, der das Feld baut und einen Regen, der seiner Pflanzung Gedeihen gebe? Wem fällt es ein, daß die Pflanzen damals nicht hätten entstehen können ohne diese jetzt allerdings unentbehrlichen Erfordernisse? Man sieht daraus, wie wenig diejenigen Recht haben, welche meinen, Regen und Landbauer seien als Bedingungen der Pflanzenentstehung namhaft gemacht. Daß sie das im Sinne des Verfassers nicht sind, sieht man, wie das auch bereits wiederholt anerkannt ist, daraus, daß nachher die Pflanzen doch ohne Regen und Landbau entstehen. — Also in einer anderen Absicht muß das כִּי לֹא הִמְטִיר u. s. w. geschrieben sein. Diese Absicht haben wir aber schon angedeutet. Pflanzen waren noch nicht da, weil — und jetzt werden uns, die für etwas sich von selbstverstehendes eine Grundangabe gar nicht erwarten, als Gründe dieses Fehlens zwei Thatsachen genannt, welche allerdings jetzt Bedingungen, aber nicht die alleinigen und ausschließlichen, sondern nur, ich möchte sagen, die ehrenvollsten Bedingungen der Pflanzenvegetation sind. Wenn nun also weder die Angabe eines Grundes überhaupt nothwendig, noch die des namhaft gemachten, die dem Zusammenhange so recht entsprechende ist, so liegt die Vermuthung nahe, daß es dem Verfasser mehr darum zu thun war uns zu sagen, was der Grund der Pflanzenentstehung nicht war, als was der Grund des Nichtvorhandenseins der Pflanzen war. Daß nicht durch Regen und Landbau, sondern durch einen Nebel jene erste Vegetation entstanden sei, dies soll uns durch v. 5 und 6 gesagt werden. Und hieraus erkennen wir nun die Tendenz dieser Verse. Der Regen fällt vom Himmel, er ist gewissermassen ein himmlisches Produkt, jedenfalls kommt er unmittelbar von oben, wenn gleich mittelbar von unten. Der Mensch, der das Land bebaut, übt sein Recht und die Pflanze darf sich schmeicheln, durch ihres

irdischen Herrschers Mühen ins Dasein zu treten. Solch' ehrenvollen Ursprung hatte jene erste Vegetation nicht. Sie war lediglich durch einen Nebel, der von unten aufstieg, ins Dasein gerufen. War es nun überhaupt tragisch, daß des Menschen Natur der Pflanzen Natur erliegen mußte, so war's dies doppelt, da diese letztere nicht einmal ein Produkt war von Himmelsthau und Menschenfleiß, sondern lediglich von Koth und Nebel. — Aber, fragen wir weiter, was trägt dies alles bei, um den Widerspruch mit Cap. 1 zu lösen? Bleibt nicht die Posteriorität der Pflanzen stehen? Ich bitte, daß man ein zwiefaches beachte: erstens den Zusammenhang mit 1, 9 ff., sodann den Sinn unsrer Stelle selbst. Wenn der Mangel an Feuchtigkeit das Entstehen der Pflanzen hinderte, nun so fiel ja dieses Hinderniß, wenn der Nebel Feuchtigkeit schaffte. Die Entstehung der Pflanzen versteht sich also nach v. 6 von selbst; sie ist um so weniger ausdrücklich erwähnt, als der Bericht uns lediglich ins 3te Tagewerk zurückversetzt, die Lücken desselben ausfüllt, aber nicht noch einmal erzählt, was dort schon gesagt war. Die ausdrückliche Aussage über das Entstehen der Pflanzen haben wir uns also aus 1, 12 zu ergänzen. Wenn nun v. 7 die Schöpfung des Menschen erzählt, so ist damit einfach ein Sprung vom 3ten ins 6te Tagewerk gethan; das mitten inne liegende ist abermals als aus Cap. 1 bekannt vorausgesetzt.

§. 63.

(Der Mensch Ebenbild Gottes nach Seele und Leib.)

Während also die Pflanze niederer Substanz und ein Erzeugniß blind nothwendiger Naturkraft ist (1, 12 vergl. mit 2, 6), heißt es vom Menschen, daß Gott ihn bildete als Staub von der Erde. Wollten wir nun auch auf das וַיִּיצֶר keinen Nachdruck legen, weil dasselbe Wort v. 19 von den Thieren gebraucht ist, mithin dem Sprachgebrauch des Stückes anzugehören scheint, so ist doch das עָפָר מִן־הָאֲדָמָה nicht

zu übersehen. Der Sinn kann natürlich nicht sein, daß Gott den Menschen zu Staub gebildet, sondern daß er ihn als der Erde entnommenen Staub in Arbeit genommen und zum Menschen gebildet habe. Jedenfalls ist ausgesagt, daß der Mensch nicht wie Pflanzen und Thiere unmittelbar aus der Erde hervorwuchs, sondern den Erdstoff, welcher das Substrat der Menschenbildung sein sollte, bearbeitete Gott selbst. Es kann nun keinem Zweifel unterworfen sein, daß als das Produkt dieser Bearbeitung der Leib des Menschen zu betrachten ist, denn darauf deutet erstens die Natur des angewandten Stoffes, sodann der Gegensatz zur zweiten Vershälfte. Betrachten wir diese genauer, so stimmt zwar das Resultat ganz mit dem überein, was als Charakteristikum der Thier-Natur 1, 20, 24 angeführt wird. Dort erscheint, was das Wasser und die Erde hervorbringt, auch als נֶפֶשׁ חַיָּה; ja sogar der Lebensodem נִשְׁמַת חַיִּים eignet dem Thiere sogut als dem Menschen nach Gen. 7, 22 *). Aber was der Mensch voraus hat, ist dies, daß Gott selbst ihm נִשְׁמַת חַיִּים in seine Nase einhaucht. Zwar ist Hofmann (Schriftbeweis I. S. 249. 254) der Ansicht, daß darauf kein Gewicht zu legen sei, „da die Folge dieser Gottesthat, daß der Mensch ein lebendiges Wesen ward, einen Unterschied gegen die so eben benannten Thiere nicht ausdrücke." Dagegen aber verweisen wir auf Delitzsch, welcher (Commentar zur Genes. S. 97 ff.) in trefflicher Weise ausführt, daß zwar durch das וַיִּפַּח das menschliche Lebensprincip keineswegs als ein unerschaffenes, als der absolute Geist im Gegensatz zum geschöpflichen Thiergeiste bezeichnet werde, daß aber doch dieses וַיִּפַּח den Menschen als ein kreatürliches Wesen höherer Stufe charakterisire, denn „Gott selbst bläst ihm נִשְׁמַת חַיִּים in seine Nase, damit er in einer dem Personleben Gottes entsprechen-

*) Cf. Delitzsch Gen. S. 97.

den gottesbildlichen Weise zu נֶפֶשׁ חַיָּה werden." Und allerdings, in dem Maaße die Geisteswirkung, von welcher 2, 7 redet, über die 1, 20, 24 vorausgesetzte erhaben ist, in demselben Maaße ist die durch erstere ins Leben gerufene Menschenseele ein über die durch dies zweite gewirkte erhabene species desselben genus. Göttlich und doch kreatürlich zugleich, ein Ausfluß des absoluten Geistes und doch nicht pantheistisch eins mit ihm, ein Funke, welcher der göttlichen Flamme entsprühte, wie Delitzsch sagt, ist der Geist des Menschen. Er heißt nicht geradezu Elohim, denn außer im übertragenen Sinne von den Obrigkeiten braucht die Schrift das Wort von Menschen nirgends. Mir scheint, daß die Schrift aus weiser Pädagogik diese Ausdrucksweise vermieden hat. Aber wenn sie ψ. 8 uns nur wenig zum Gottsein fehlen, Act. 17 uns geradezu göttlichen Geschlechtes sein läßt, so ist's offenbar, wir sind derjenige Theil der familia Deorum, welcher zugleich אָדָם, irdisch, d. h. irdisch-leiblicher Natur theilhaftig ist. Wir sind σάρξ und deßhalb der dem pneumatischen Wesen Gottes entgegengesetzte Pol. Wir repräsentiren diejenige Stufe der Elohim's-Natur, auf welcher dieselbe ihr peripherisches Sein am meisten auf Kosten des centralen entwickelt hat.

§. 64.

Oder sollen wir vielleicht gar behaupten, daß wir um unsrer Leiblichkeit willen nicht Elohim sind, mit andern Worten, daß die Leiblichkeit den Elohim fremd, daß deßhalb auch unsere Gottesbildlichkeit nicht wegen, sondern trotz unserer Leiblichkeit uns zukommt? Hofmann zeigt in so vortrefflicher Weise, daß ich in dieser Beziehung nichts besseres thun kann, als auf seine Auseinandersetzung (Schriftbeweis I. S. 251 ff.) verweisen, daß nicht das sittlich-heilige Wesen, überhaupt nicht etwas, das wir durch den Fall verloren haben, sondern im Gegentheil das, was wir gar nicht verlieren können, das bewußt freie Ich, die Persönlichkeit, kraft deren

wir die Welt beherrschen, das göttliche Ebenbild in uns konstituirt. Aber wenn er die „Aehnlichkeit der Gestalt" von diesem Begriffe ganz ausschließt, weil der Gott, welcher dem Menschen erschien, darum nicht ein körperlich gestalteter gewesen, so scheint mir diese Argumentation nur insofern richtig, als eine leibliche Ebenbildlichkeit durch bloße Hindeutung auf jene Erscheinung allerdings schlecht begründet wäre. Aber ich frage noch einmal: giebt es ein Centrum ohne Peripherie? Nur wenn das denkbar ist, kann es auch irgend ein geistiges Sein ohne begrenzende, Maaß und Form gebende Schranke, d. h. ohne Leiblichkeit geben. Und wenn dem so ist, kann die נִשְׁמַת חַיִּים, welche Gott einhauchte, gar nicht anders als die Leiblichkeit bedingend gedacht werden. Zwar scheint es nach dem Wortlaute unsers Textes, daß das Gebilde aus dem Staube der Erde fertig war, bevor Gott ihm Odem einhauchte. Aber abgesehen davon, daß die menschliche Darstellung göttlichen Thuns immer eine inadäquate ist, daß sie namentlich zeitlich und räumlich aus einander reißt, was zusammengehört, — abgesehen davon, wird Niemand die thörichte Vorstellung hegen, daß Gott den Leib nicht mit Rücksicht auf den Geist geformt habe, daß ihr Zusammenstimmen also ein zufälliges sei. Jedermann wird zugestehen, daß im Geiste der ideale Grund der körperlichen Gestaltung zu suchen ist. Ist dem aber also, dann kann ich mich des Rückschlusses nicht erwehren: wenn wir Menschen Gottes Abbild sind, so ist er unser Vorbild, und so gut wir kraft dieses Verhältnisses Elohim sind, ist er kraft desselben אָדָם, womit ich jedoch die Menschennatur nicht nach ihrer irdisch-vergänglichen Seite, sondern nach der Totalität ihres geistleiblichen Wesens bezeichnen will. Diese Idee ist bekanntlich nicht neu. Sie ist schon angedeutet im Adam-Kadmon der Phönicier (vergl. Schlottmann Buch Hiob S. 81 f. 85), weitläuftig entwickelt aber in dem אדם קדמון oder אדם עלאה der Kabbala (vergl. Franks Kabbala S. 129 ff. 166. Joel's Religionsphilos. d. Sohar S. 296 ff.). Im Grunde

ist dies auch die Vorstellung des klassischen Alterthums gewesen, nämlich des Volksbewußtseins nicht der abstrakten Theorie (vergl. bei Cicero de nat. Deorum was der Stoiker und Akademiker gegen den Epikuräer behaupten I, 27 seqq. II, 17 seqq.). Zwar ist es wahr, daß jene Vorstellung „den Gott nach des Menschen Bilde schafft" (Nägelsbach hom. Theol. S. 11), aber hiemit kann doch nur der Gang, den die Wahrnehmung genommen hat, nicht die absolute Priorität der Menschennatur ausgesagt sein. Denn gewiß setzten die Alten die objective Idealität der Menschennatur voraus, und nicht als menschliche, sondern als die praestantissima natura (Cic. de nat. D. I, 18), als die „adelige Gestalt" (صورة شرفق Gen. 1, 27 nach Saadia) legten sie dieselbe den Göttern bei. Deßhalb findet sich ja auch die umgekehrte Aussage bei Ovid (Metam. I, 82 f.):

Quam (die tellus nämlich) satus Japeto mixtam fluvialibus undis
Finxit in effigiem moderantum cuncta Deorum.

Ich meine hiemit nicht alles das zu billigen, was diese über das fragliche Verhältniß sagen. Ich verweise auf sie nicht als auf mit der meinigen identische, sondern nur als auf verwandte Anschauungsweisen, was näher zu erörtern hier nicht am Platze ist. Hier genügt es auszusprechen, daß in dem Begriffe Elohim nichts liegen kann, was dem Begriffe אָדָם absolut fremd ist; der letztere kann im Verhältniß zum ersteren nichts absolut neues sein, mit andern Worten: die Ebenbildlichkeit ist nicht mechanisch, sondern organisch zu fassen. Nicht so wie ein Künstler eine Statue in Thon oder Stein kopirt, hat Gott äußerlich mechanisch ein Gleichniß seiner selbst hingestellt, sondern nach 5, 3 wie der Mensch zeugte בִּדְמוּתוֹ כְצַלְמוֹ, wo mir die Uebereinstimmung der Worte mit 1, 26 in bedeutungsvoller Weise auf eine Uebereinstimmung in der Sache hinzudeuten scheint. Der Mensch muß also irgendwie im Elohim schon enthalten sein;

es muß also auch das, was in der specifischen Gestaltung, in der es bei ihm vorkommt, den Menschen charakterisirt (ich meine die Leiblichkeit), dem allgemeinen Principe nach in dem Begriffe Elohim schon liegen. Oder mit andern Worten: Gott muß Urtypus der Menschheit nicht nur nach ihrer centralen, sondern auch nach ihrer peripherischen Seite sein*). — Nur wer die Leiblichkeit platonisch mißkennt, kann die Berechtigung der so eben ausgesprochenen Gedanken bestreiten. Es scheint mir aber, daß es endlich an der Zeit ist, jenen alten heidnischen Spiritualismus abzustreifen, und über die Leiblichkeit christlich zu denken. Was aber das Christenthum über die Leiblichkeit lehrt, das koncentrirt sich in der Thatsache, daß der Herr, leiblich auferstanden, in verklärter Leiblichkeit zur Rechten Gottes sitzt und zwar als Erstling derer, die da schlafen, mithin als Vorgänger und Unterpfand unsrer eigenen Verklärung. Wenn so in der That nach christlicher Lehre die Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist, sollte sie vom Anfange seiner Wege ausgeschlossen sein? Wenn in Christo die menschliche Leiblichkeit in die Gemeinschaft göttlichen Wesens eingeht, ist's dann denkbar, daß sie demselben absolut fremd, ist's nicht vielmehr nothwendig, daß sie ihm principiell verwandt und homogen sei?

§. 65.

(Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniß.)

Einen Beweis mehr dafür, daß die Leiblichkeit der Elohimsnatur nicht fremd, sondern ursprünglich verwandt ist, finde ich in dem, was unser Text v. 9 von den beiden Bäumen aussagt, welche den hervorragendsten Platz im Garten einnehmen. Ausser ihrer Stellung charakterisirt sie auch die ihrer Frucht inwohnende Wirkung als Bäume einer höheren Art. Denn nicht zu physischer Nahrung dienten sie wie die anderen, — sie bewirkten geistige Güter: Erkenntniß von Gut und Bös und ewiges Leben. Das Verbot von ihnen zu essen ist ein

*) Vergl. Schubert Weltgebäude S. 642.

weiterer Beweis ihrer erhabenen Natur. Denn offenbar waren die Menschen nicht reif, nicht stark genug, um ihre Frucht jetzt schon ertragen zu können. Ich sage: jetzt schon. Denn, daß sie nicht immer von ihrem Genusse ausgeschlossen bleiben sollten, erhellt abgesehen von dem Anrechte, welches die Kindschaft auf die Erbschaft verleiht, aus dem Vorhandensein der Bäume im irdischen Eden. Für wen sollten die Bäume auf der Erde gepflanzt worden sein als für den Herrn der Erde? Was nun für den Menschen in der Zukunft lag, das mußte gegenwärtiges Gut derjenigen Wesen sein, nach deren Urbild der Mensch geschaffen war und zu deren Rang und Seligkeit er sich erheben sollte, der Elohim. Wir werden also nicht irren, wenn wir annehmen, daß diese Bäume in analoger Weise den Nahrungsstoff für die Elohimsnatur enthielten, wie die irdischen Bäume den Nahrungsstoff für die Adams-Natur. Daß ein solcher Zusammenhang bestand, wird uns noch durch anderes bestätigt. Gen. 3, 22 sagt der Herr in Bezug auf das Essen der Menschen vom Baume der Erkenntniß: „Adam ist geworden wie unser Einer." Er sagt dies, wie wir schon zu 1, 26 gezeigt haben, zu den Engeln. Der Herr treibt sodann den Menschen aus dem Paradiese, damit er nicht auch vom Lebensbaume esse und ewiglich lebe. Wenn man also durch das Essen vom Erkenntnißbaume in einer Beziehung, und durch das Essen vom Lebensbaume auch in einer andern Beziehung den Elohim gleich wird, so muß doch offenbar in diesen beiden Bäumen etwas liegen, was zur Elohimsnatur in causalem Verhältnisse steht. Man könnte nun freilich sagen: die beiden Bäume waren lediglich für den Menschen bestimmt gleichsam als Canäle oder Brücken für die Elohimsnatur im Exile; aber die Elohim in ihrem Reiche bedürfen solcher Brücken nicht: sie essen und trinken nicht, so wenig als sie freien (Mth. 22, 30). Dagegen verweise ich auf Apocal. 22, 2 und auf Gen. 6, 2 ff. — An der erstgenannten Stelle lesen wir: „und auf beiden Seiten des Stromes Holz (wörtliche Uebersetzung von עֵץ, also eigentlich Baum) des Lebens, der zwölf Früchte bringt, jeglichen Monat

gebend seine Frucht, und die Blätter des Holzes zur Heilung der Heiden." Diese Stelle, welche sich anerkanntermassen eben so deutlich an Gen. 2 als an Ez. 47, 12 anlehnt, spricht nun zwar nicht ausdrücklich von einem Essen, aber, indem wir von den zur Heilung der ἔθνη dienenden Blättern absehen, wozu können die Früchte anders gebraucht werden als zum Essen? Es ist dies die zweite Stelle, welche von leiblicher Nahrung im Jenseits redet. Die erste ist jene bekannte Mth. 26, 29 coll. Mrc. 14, 25. Luc. 22, 18, wo der Herr sagt: „ich werde nicht mehr trinken von diesem Gewächs des Weinstocks bis an jenen Tag, wo ich es neu trinken werde mit Euch in dem Reiche meines Vaters." Es ist hier nicht der Ort, das Verhältniß der beiden so eben angedeuteten Arten himmlischer Nahrung zu einander zu erörtern. Nur das muß hervorgehoben werden, daß der neue Weinstock im Zusammenhang mit Apoc. 21, 1 (οὐρανὸς καινὸς καὶ γῆ καινή) ebenso sehr als etwas Neues, dem Reiche dem Verklärung eigenthümliches, als das ξύλον ζωῆς wegen der offenbaren Anschließung an עֵץ הַחַיִּים Gen. 2, 9 als etwas Altes, Uranfängliches (ἀρχαῖόν τι) erscheint. Derselbe Lebensbaum, den wir Gen. 2, 9 auf Erden antreffen, begegnet uns Apoc. 22, 2 an den Ufern des Stromes, der ausgeht vom Throne Gottes und des Lammes. Wenn nun die, welche nach Mth. 22, 30 im Jenseits ein engelisches Leben führen, vom Lebensbaume essen, sollen wir nicht annehmen, daß die Engel selbst schon vor ihnen von Anfang an (ἀπ' ἀρχῆς) vom Lebensbaume gegessen haben? — Die zweite vorhin erwähnte Stelle (Gen. 6, 2 ff.) ist sehr verschiedener Art. Ich anticipire einstweilen, was ich in der Folge genauer erweisen werde, daß die בְּנֵי אֱלֹהִים an dieser Stelle Engel sind. Diese Engel steigen auf die Erde herab und freien der Menschen Töchter. Sie freien nicht im Himmel, deßhalb widerspricht unsere Stelle dem Ausspruche des Herrn Mth. 22, 30 nicht. Wie könnten sie nun auf Erden in der Gestalt der irdischen zeugungsfähigen Leiblichkeit erschienen sein, wenn in ihrem Wesen nicht ein

Anknüpfungspunkt dafür, also wenn nicht das Princip der Leiblichkeit in ihnen vorhanden gewesen wäre? In diesem Sinne sagt schon Tertullian (de carne Christi Cap. VI): Constat angelos carnem propriam non gestasse, ut puta naturae spiritualis, et si corporis alicujus, sui tamen generis, in carnem autem humanam transfigurabilis ad tempus, ut videri et congredi cum hominibus possint. Igitur cum relatum non sit, unde sumserint carnem, relinquitur intellectui nostro non dubitare, hoc esse proprium angelicae potestatis, ex nulla materia corpus sibi sumere *).

§. 66.

Wenn denn nun also die Elohim freien können und auf dem Wege der Ausartung wirklich freien, wenn sie ferner Nahrung zu sich nehmen, indem sie von den Früchten eines Baumes essen, ist's nicht offenbar, daß man Unrecht thut ihnen die Leiblichkeit abzusprechen? Dies wird noch klarer, wenn wir nicht blos das Essen an sich, sondern auch die Beschaffenheit des einen der beiden Bäume in's Auge fassen. Für's erste sei hier bemerkt, daß der Baum der Erkenntniß als die magna charta des Reiches der Geister zu betrachten ist. Er garantirt die Freiheit, das Grundgesetz jenes Reiches, wie wir gesehen haben, aber nicht als papierne Urkunde, sondern als real wirkende Potenz. Er vermittelt also gewissermassen zwischen Gott und den geschaffenen Geistern, denn nicht jener zieht Nahrung aus ihm, sondern diese vermöge der im Baume gleichsam als Depositum niedergelegten Kraft. Ebenso ist es mit dem Lebensbaume. Auch dieser vermittelt als real wirkende Potenz den geschaffenen Geistern nicht eine abstrakte Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes, wohl aber die konkrete Unsterblichkeit resp. ewig neue und frische Lebenskraft des Leibes, ohne welche der Geist nur als ewiges Gespenst

*) Cf. Gerh. Voss de orig. et progr. idolol. L. I. c. 6.

ein traurig negatives Dasein fortfristen würde. So wenig meines Bedünkens das Sakrament des Altars für einen, der die Bedeutung der Leiblichkeit erkannt hat, einen andern Sinn haben kann als den, daß es unsere Leiber nährt zum ewigen Leben in Christo, ebenso wenig kann der Lebensbaum für die Elohim eine andere Wirkung gehabt haben als die der allgemein göttlichen (nicht christischen) Unsterblichkeit des Leibes. Also ist der Lebensbaum ebenso eine Bürgschaft für die Leiblichkeit der Engel, als das Abendmahl ein Siegel und Unterpfand ist für die Herrlichkeit, in welcher unser Leib nach Christi Bilde auferstehen und ewiglich leben wird.

§. 67.

(Vorzüge und Mängel des Elohim-Adam.)

Wir haben nun erkannt, in welchem Sinne durch die Schöpfung Elohim das Urbild von Adam, Adam das Ebenbild von Elohim geworden ist. Es hat sich uns herausgestellt, daß Elohim seinen Geist (d. h. nicht sowohl *τὸ πνεῦμα* als *τὸ πνευματικὸν αὐτοῦ*), das Princip der Persönlichkeit einem von der Erde genommenen Leibe eingehaucht und so die Person des אָדָם ins Leben gerufen hat. Gott ist allein der absolute, sich selbst bedingende; darauf beruht der wesentliche Unterschied. Die Engel sind zwar auch Elohim, d. h. mit der souveränen Herrschermacht der Persönlichkeit ausgerüstete Geister, aber sie sinds durch Schöpfung, mithin besteht in dieser Beziehung zwischen ihnen und Gott eine unüberschreitbare Kluft. Auch der Mensch ist Elohim wesentlich in demselben Sinne, aber bei ihm ist die centrale Seite des Geisteslebens in eben dem Maaße weniger entwickelt, als die peripherische Seite, die Leiblichkeit, mehr ausgebildet ist. Er repräsentirt diejenige Stufe der *θεότης* (im Origenistischen Sinne), auf welcher dieselbe in überwiegendem Grade der Formentwicklung anheimgefallen ist. Während Gott nothwendig auch in dieser Beziehung das absolute Ideal ist, mithin das vollkommen harmonische Gleichgewicht jener beiden Potenzen repräsentirt, ist das Sein der Engel in der Art ein man-

gelhaftes, daß bei ihnen das Element der Leiblichkeit zu wenig ausgebildet erscheint. Sie sind nicht leiblos, wie wir gesehen haben; aber sie sind zu wenig leiblich. Wir erkennen dies vor allem daraus, daß sie geschlechtslos sind. Dies aber beweisen wir nicht oder wenigstens nicht vorzugsweise aus Mth. 22, 30. Luc. 20, 35 f., wiewohl dies gewöhnlich geschieht *). Denn diese Stelle sagt nur aus, daß sie nicht freien. Wollte man aber daraus allein schon mit Bestimmtheit schließen, daß sie geschlechtslos seien, so müßte man dasselbe von den verklärten Menschen behaupten, was die Vernichtung der irdischen Menschennatur selbst ihren Grundzügen nach voraussetzen würde. Die Vorstellung aber, daß die Idee von Mann und Weib, von Vater, Mutter und Kind im Jenseits aufhören wird, widerstreitet ebensosehr dem christlichen als dem menschlichen Gefühle. Die Geschlechtslosigkeit der Engel scheint mir vielmehr daraus hervorzugehen, daß sie in der Schrift immer als männlichen Geschlechtes (בְּנֵי nie בְּנוֹת אֱלֹהִים) und mit männlichen Namen erscheinen. Nirgends ist von weiblichen Engeln die Rede, — die Idee von Ehen und von einer Fortpflanzung der Engel ist eine anerkanntermassen der Schrift absolut fremde. Was Gen. 6, 2 ff. von den Göttersöhnen gesagt ist, beweist nur, daß es ihnen näher lag, sich zur männlichen als zur weiblichen Natur auszubilden, weil einerseits das männliche **Genus**, sofern es das vorzüglichere ist, zugleich als das allgemeine und primitive gedacht werden muß (Gott selbst kann nur männlich vorgestellt werden), andrerseits die größere sinnliche Schönheit des weiblichen Geschlechtes ihre Determination zum männlichen **Genus** bei gleicher Disposition zu beiden erklärt. Also die Engel sind zu wenig leiblich, und daß dies ein Mangel ist, wird offenbar, wenn wir daran denken, daß der Gipfel aller δόξα in der verklärten Menschennatur des Menschensohnes und derer, die nach seinem Bilde gezeugt sind, uns entgegentritt. Aber was die Engel zu wenig haben, haben wir Menschen als Bewohner der

*) Vergl. Kurtz Bibel u. Astr. S. 84.

אֲדָמָה zu viel. Wir sind gefangen in der rohen, stofflichen Leiblichkeit, welche allerdings für den Geist eine Last, ein Kerker, ein gefährlicher Feind ist. Daher einerseits die Hinneigung des *ἄνθρωπος σαρκικός* zum Materialismus und zur Bestialität, welche so weit geht, daß letztere nicht nur von Denkern zum Ideale des menschlichen Strebens gemacht, sondern auch von Praktikern häufig nahezu erreicht wird, — andrerseits aber das Bewußtsein des *ἄνθρωπος πνευματικός*, daß es seine Pflicht und Aufgabe ist, aus den Banden der rohen, sinnlichen Materie sich zu befreien. So ist denn nun allerdings אָדָם noch nicht das letzte und höchste Ziel der Wege Gottes, die Schöpfung noch nicht das Ende. So gewiß sie ein noch unvollkommenes Produkt zu Tage gebracht hat, deutet sie eben hiedurch auf ein höheres und vollkommneres Ziel hin.

3.

Der Elohim-Adam der Schöpfung als Typus des Elohim-Adam der Erlösung.

§. 68.

Zwar ist die Schöpfung des אָדָם nach dem Bilde von אֱלֹהִים selbst schon in gewissem Sinne eine Menschwerdung, denn soweit und insofern der Mensch Elohim ist, ist ja offenbar Elohim Mensch geworden. Aber nur von der Elohimsnatur kann dies ausgesagt werden, nicht von Elohim als Person. Nicht Gott selbst ist in der Schöpfung Mensch geworden, sondern nur seine Natur, wenn wir das so bezeichnen dürfen, was göttlicher Art und doch Kreatur, ein Hauch seines Mundes und doch Person, wie er selbst war. Wer löst uns dieses Räthsel unsres Ursprungs? Wer erklärt es uns, wie der Mensch Kreatur und doch zugleich göttlicher Art, wie er ohne gezeugt zu sein, doch ein Kind Gottes, eine Person wie er sein könne? „Gott blies ihm ein Lebensodem in seine Nase und so ward der Mensch eine lebendige Seele."

Unter diese geheimnißvollen Worte verbirgt die Schrift das Mysterium unseres Geschlechtes. Wir werden das Räthsel erst dann verstehen, wenn alle anderen Antinomieen der göttlichen Ideen in reine Harmonie sich für uns auflösen werden.

In gewissem Sinne also ist bereits die Menschenschöpfung eine Menschwerdung. Darin liegt eben ihr eminent prophetischer Charakter, deßwegen ist sie das wahre Protevangelium, die Weissagung κατ' ἐξοχήν, welche alle anderen in sich begreift, weil in der einen Thatsache, daß Adam Elohim ist, die Menschwerdung des Sohnes mit allen sie vorbereitenden und aus ihr resultirenden Umständen mit organischer Nothwendigkeit gesetzt ist. Denn es ist ganz offenbar, daß die Schöpfung des Menschen seine Erlösung, mit anderen Worten, daß die Menschwerdung der Natur Gottes die Menschwerdung seiner Person unwiderstehlich nach sich zieht.

§. 69.

Wir haben gesehen, daß אָדָם an sich, auch in seiner ursprünglichen Reinheit, immerhin ein unvollkommenes Produkt ist, weil die Leiblichkeit in ihm über Gebühr vorwiegt. Alle Werke Gottes aber tragen das Ideal der Vollkommenheit als Princip in sich. Sind sie nicht gleich anfangs vollkommen, so müssen sie es werden; und dieser Fortschritt von der niederen zur höheren Stufe ist nur ein neuer Beweis der wunderbaren Weisheit, Macht und Liebe des Gottes, der selbst das Leben ist und Leben, Freiheit, Natur also auch organisches Wachsthum in seiner Kreatur reflektiren will. Adam also ist an sich ein relativ unvollkommenes Wesen. Wie könnte er nun anderes vollkommen, d. h. dem göttlichen Urtypus, in welchem Geist und Leib vollkommen harmonisch sich die Wage halten, vollkommen gleich werden als dadurch, daß Gott selbst zu ihm herabsteigt, um sein Kind, das in den Schranken der irdischen Endlichkeit gefangen ist, zu sich emporzuheben? Gott muß Mensch werden, damit der Mensch zur höchsten Stufe der Gemeinschaft mit seinem Gotte aufsteigen könne. Die Kraft der Verklärung liegt nicht im kreatür-

lichen Menschengeiste als solchem. Nicht nur wir, die wir im Zustande des Falles leben, erfahren es an uns, daß dieser nie im Stande ist, die Materie absolut zu überwinden, d. h. zu durchdringen und zu verklären, sondern auch der im Zustande der Integrität verharrende Mensch würde **mutatis mutandis** im Wesentlichen dieselbe Erfahrung gemacht haben. Der Grund davon ist, daß der kreatürliche Menschengeist in und mit der Materie lebt, ja von ihr abhängig ist. Der so mit dem Leibe gleichsam verschwisterte, unter einerlei Lebensbedingung gestellte, selbst materiell gewordene Geist vermag nicht das Princip zu überwinden, dem er selbst gehorchen muß. Diese Ueberwindung ist nur möglich durch das Hereintreten eines höheren Principes. Die Gottheit selbst mußte in die Menschheit eingehen um sie von innen heraus mit den Kräften des höheren Lebens zu durchdringen. Und wie von einem ersten irdischen Adam die irdische Menschheit ausging, so mußte Gott in der Person des Menschensohnes der zweite Adam werden, welcher die neue, geistliche Menschheit nach seinem Bilde zeugte. Daß dies in jedem Falle geschehen mußte, daß nicht erst durch die Sünde die Menschwerdung des Sohnes bedingt war, haben wir schon droben (S. 31) gezeigt. Wer da behaupten wollte, daß der erste Adam an sich schon ein absolut vollkommenes Produkt der göttlichen Schöpfermacht war, daß er zu einer höheren Stufe fortgeführt werden weder konnte noch sollte, der müßte beweisen, daß diejenige Verbindung des Geistes mit dem Leibe, wie sie in Adam stattfand, schon die höchste Stufe der zwischen beiden möglichen Wechselbeziehung, daß sie schon ein Zustand der Verklärung war. Dies anzunehmen aber wäre schriftwidrig. Denn so herrlich und rein im Vergleich zu dem jetzigen Zustande der Verderbtheit die ursprüngliche Natur war, eine verklärte, durchgeistete war sie nicht. Also erforderte und weissagte ihre Unvollkommenheit die Vollkommenheit. Der Gottmensch, in welchem die beiden Seiten nur neben einander existirten, stellt den Gottmensch voraus dar, in welchem sie in einander vorhanden sind. Dort war noch Feindschaft möglich zwischen Geist und Leib, welche um so weniger zu Gun-

sten des ersteren entschieden werden mußte, als er selbst der Leiblichkeit verfallen, in seiner Existenz durch sie bedingt war. Hier ist keine Feindschaft mehr, sondern die rechte Einheit, indem der Geist ganz Geist, der Leib aber zwar auch Leib, aber doch zur höchsten Stufe der Idealität verklärter Leib ist. Dort war's nur ein Hauch der Gottheit, der in die irdische Leiblichkeit einging, hier ist's der Mittelpunkt, die Person selbst, welche, in die irdische Natur eingehend, dieselbe mit den Kräften des vollkommenen, wahrhaft gottmenschlichen Lebens zeugend durchdringt.

§. 70.

Betrachten wir diese Weissagung auf den Gottmenschen im Verhältniß zu den folgenden, so finden wir, daß sie zugleich die unbestimmteste und die deutlichste, die umfassendste und die beschränkteste ist. Sie ist die unbestimmteste, denn sie trägt durchaus nicht die Form einer Prophezeiung, sie ist durchaus nicht Wortweissagung; sie ist einfache Erzählung eines geschichtlichen Vorgangs, welcher an sich schon so bedeutsam und wichtig ist, daß die Darstellung mit seiner Schilderung vollkommen genug gethan zu haben scheint. Man erwartet gar nichts weiteres zu finden als eben die Erzählung von der Schöpfung des ersten Menschen. Sie ist aber auch im rechten Lichte betrachtet die deutlichste von allen. Denn wenn ich den Gottmenschen im Neuen Testamente kennen gelernt, wenn ich also erfahren habe, bis zu welchem Grade Gott und Mensch eins werden können, dann gemahnt mich's wie eine wohlbekannte Erscheinung, wenn ich Gen. 1 Elohim in Adam sich einbilden sehe. Und während man darüber streitet, ob sonst im Alten Testamente die Gottheit des Sohnes ausgesprochen sei, kann hier kein Streit sein. Wenn der erste Adam Elohim-Adam war, muß es nothwendig der zweite in entsprechendem Verhältnisse auch sein. Und wenn diese erste Weissagung von détail gar nichts enthält, nur einen Punkt in vager Allgemeinheit hinstellt, also an Reichthum und Mannigfaltigkeit des speciellen Inhaltes mit den folgenden Weissa-

gungen sich nicht messen kann, ist sie doch die reichste von allen, weil eben dieser eine Punkt der Kernpunkt ist, folglich alles andere in sich enthält. Denn aus dem Begriffe des Gottmenschen entwickeln sich alle Momente des heilsgeschichtlichen Person- und Amtslebens.

§. 71.

(Die Einzigkeit, Priorität und ursprüngliche Einheit des ersten Menschenpaares.)

Daß nur ein erster Adam existirt hat, nicht mehrere, ist Schriftlehre, welche durch das ganze Gewicht der dieser Lehre zur Seite stehenden Wahrheitsproben bestätigt wird. Ist Christus der Gottmensch, wie die Schrift es lehrt und die Geschichte es bezeugt, so kann ihm auch nur ein erster Adam als Typus des Gottmenschen in höchster Potenz entsprechen. Denn eine Vielheit von Adams, würde entweder, wenn sie als wesentlich verschieden gedacht werden müßten, die Einheit der Art, der Anlage und Bestimmung, mit einem Worte die Einheit der Menschennatur negiren, oder wenn man sie als wesentlich gleich denken müßte, so wäre damit ein unerklärliches, aller Analogie widersprechendes nimium des göttlichen Thun's ausgesagt. Die physiologischen Argumente, welche man gegen die Einheit vorgebracht hat, müßten nicht von der Voraussetzung der Identität aller damaligen und jetzigen Lebensbedingungen ausgehen, wenn sie Stich halten sollten *).

So gewiß es nun ist, daß die Stammältern unseres Geschlechtes nur ein Paar waren, so gewiß ist es auch, daß die in der Schrift als solche genannten das erste Paar waren. Es hat keine Präadamiten gegeben.

Wie dieses Paar seinem wechselseitigen Verhältnisse nach entstanden sei, ob nämlich Adam Androgyn, oder wie er sonst

---

*) Vergl. Wagners Urwelt S. 244 ff. — Lüken die Einheit des Menschengeschlechts. Hannover 1845. — Schubert Weltgebäude S. 651 ff.

beschaffen war, ist für unsern Zweck gleichgültig, wiewohl es allerdings dem Principe göttlichen Schaffens nicht entsprechen würde, wenn wir das וַיִּבֶן 2, 22 von einem mechanischen Gestalten, dem ein organisches Princip nicht zu Grunde lag, verstehen wollten. Demnach ist jedenfalls anzunehmen, daß der Typus der Weiblichkeit in jenem aus Adams Leibe genommenem Stücke vorhanden war, und zwar nicht blos ideell, sondern reell. Denn wollte man ersteres annehmen, so wäre kein Unterschied zwischen dem Leibe Adams vor der Schöpfung des Weibes und nachher, weil ideell die Weiblichkeit in der Männlichkeit liegt, wie umgekehrt. War also jene צֵלָע etwas Eigenthümliches, jetzt nicht mehr vorhandenes, worin anders soll ihre Eigenthümlichkeit bestanden haben als in dem irgendwie ausgebildeten Typus dessen, was Gott aus ihr gemacht hat? Wenn es nun allerdings aus physiologischen Gründen Schwierigkeit hat, צֵלָע mit Rippe zu übersetzen, so glaube ich doch, der Text will so verstanden sein. Denn ich kann nicht sagen: man riß ihm eines von seinen Fleischstücken aus, anstatt: man riß ihm ein Stück Fleisch aus dem Leibe. Der Ausdruck אַחַת מִצַּלְעֹתָיו, resp. das אַחַת in Verbindung mit dem Suffix deutet auf das bestimmteste an, daß der Verf. ein bestimmtes, bekanntes Glied im Sinne hat. Aber allerdings wird man zwischen Rippe und Rippe unterscheiden müssen. Eine Rippe mag jene צֵלָע allerdings gewesen sein, aber eben nicht eine gewöhnliche, sondern eine der Größe, Gestalt und Lage nach von den andern verschiedene. Wenn man sagt, צֵלָע bedeute im Hebräischen nicht die Rippe, so möchte ich dagegen fragen, welches andere Wort denn diese Sprache für „Rippe" habe? Auch in den Dialekten hat das Wort entschieden die Bedeutung (עִלְעָא, ضِلْع). Aus der Grundbedeutung der Wurzel צָלַע inclinavit, propendit, claudicavit (vergl. das arabische ضَلَعَ) entwickeln sich ganz

naturgemäß die Bedeutungen „Seite" und „Rippe." Wenn wir Ex. 25, 12 lesen: וְשִׁתֵּי טַבָּעוֹת עַל־צַלְעוֹ הָאַחַת וְשִׁתֵּי טַבָּעוֹת עַל־צַלְעוֹ הַשֵּׁנִית, und gleich nachher v. 14: und du sollst bringen die Stangen in dem Ringe עַל־צַלְעוֹת הָאָרֹן, wer kann hier die Bedeutung Seite bestreiten? Und eben so verhält sich's mit den Stellen Ex. 26, 35. 2 Sam. 16, 13. — Cedern-Rippen (צַלְעוֹת אֲרָזִים) oder Tannen-Rippen (צַלְעוֹת בְּרוֹשִׁים) heißt ganz natürlich das Gebälke, mit welchem Salomo die Wände und Fußböden des Tempels überzog (1 Reg. 6, 15, 16), sowie andrerseits ebenso natürlich das Nebengebäude, welches sich ja zum Hauptgebäude verhält wie die Rippe zum Rückgrat, צֵלָע genannt wird (Ez. 41, 5).

§. 72.

Hiemit wären wir bis zum Abschluß des Schöpfungswerkes gelangt. Wir haben gesehen, wie der erste Mensch als Elohim-Adam somit als realer Typus des Gottmenschen in höchster Potenz, des zweiten Adam geschaffen wurde.

Der Zustand aber, in welchem der neugeschaffene Mensch sich befand, war ein im eminenten Grade natürlicher. Nach allen Seiten hin repräsentiren Adam und Eva die reine und ursprüngliche Natur. Sie repräsentiren dieselbe aber nicht blos als die Anfänger menschlichen Lebens überhaupt, sondern auch als die Anfänger der ersten Periode menschlicher Geschichte. Mit andern Worten: Adam und Eva sind nicht nur für ihre Personen Kinder, sie sind auch die Repräsentanten des Kindheitsalters der Menschheit. Und da die Kinder Naturwesen sind, so erhellt, mit welchem Rechte wir diese ganze Kindheitsperiode unter dem Titel „der Mensch der Natur" zusammenfassen. Nach dem so eben angedeuteten haben wir also zunächst von dem Kindheits- oder Naturzustande unsrer ersten Aeltern, sodann von den weitern Stufen des Natur- oder Kindheitslebens der Menschheit zu handeln.

Kap. 2.

Der paradiesische Naturzustand.

§. 73.

Die Natur bildet in zwiefacher Beziehung einen (relativen) Gegensatz zum Geiste. Zuerst in materieller, soferne wir Natur nennen, was seiner Substanz nach leiblicher Art ist; sodann in formeller, sofern Natur einerseits der Kunst, d. h. einer durch Reflexion vermittelten Geisteswirkung, andrerseits der Gnade, d. h. der durch Offenbarung des heiligen Geistes bedingten Religion und Sittlichkeit gegenübersteht. In allen diesen Beziehungen standen die ersten Menschen auf dem Standpunkte der Natur, und zwar so, daß von ihnen alles das fern war, was Natur im schlimmen Sinne, d. h. als absoluter Gegensatz des Geistes genannt werden kann. Mit andern Worten: sie lebten nicht im Zustand der vom Geiste verlassenen, sondern der vom Geiste erfüllten, reinen, ursprünglichen Natur.

1.

Die Natürlichkeit der ersten Menschen im materiellen (leiblichen) Sinne.

§. 74.

Wenn wir zuerst in materieller Beziehung die Natürlichkeit jenes Zustandes behaupten, so soll damit nicht gesagt sein, daß die ersten Menschen Wesen nur leiblicher, nicht geistiger Art waren. Wir würden ja damit dem widersprechen, was wir von der Elohimsnatur des Menschen überhaupt gesagt haben. Aber der Geist in seiner Ursprünglichkeit und Reinheit ist eben dem Physisch-natürlichen aufs innigste befreundet und verwandt. Hier kommt jene tief gründende Verwandtschaft von Geist und Leib recht zu Tage. Je reiner und ungetrübter der Geist selbst ist, desto näher steht er auch der leiblichen Natur, desto tiefer versteht, desto leichter beherrscht er sie, und

desto inniger schmiegt sie sich an ihn an, desto hingebender läßt sie sich leiten und beherrschen. Je abstrakter und einseitiger aber der Geist sich auf sich selbst zurückzieht, desto mehr verfällt er einer ungesunden Idealität, und die Natur tritt ihm fremd und feindlich gegenüber. Dieses substantielle Naturleben tritt nach der Schrift vorzugsweise in dem Gebote zu Tage, welches den ersten Menschen und Thieren in Bezug auf ihre Nahrung gegeben wird. Es kann nicht bezweifelt werden, daß ihnen nach 1, 29 ff. nur vegetabilische Nahrung gestattet war. Die physiologische Schwierigkeit, welche aus der Natur der fleischfressenden Thiere entspringt, wird durch die Annahme einer jenem Verbote analog organisirten Thierwelt nur scheinbar beseitigt, denn diese Annahme ist eine bloße Hypothese, welche weder in der Schrift, noch in der Naturwissenschaft irgend welche Stütze findet. Viel eher läßt sich darauf verweisen, daß es kein Thier giebt, welchem vegetabilische Nahrung absolut unzugänglich wäre, denn selbst die wildesten Fleischfresser können gewisse Vegetabilien, z. B. Früchte genießen und genießen sie wirklich. Es würde sich also lediglich um einen Fortschritt der Naturentwicklung bei jenen Thieren handeln: die plantivore Anlage war die ursprüngliche und anfangs allein ausgebildete; unter dem Einflusse dominirender Umstände trat aber diese Anlage zurück und die carnivore bildete sich zur vorherrschenden aus. Bei dem Menschen ursprünglich ausschließliche Pflanzennahrung anzunehmen hat vollends nicht die mindeste physiologische Schwierigkeit. Es entspricht aber diese Annahme resp. Angabe vollkommen jenem Principe der Natürlichkeit, welches wir als den primitiven Zustand charakterisirend kennen gelernt haben. Denn die Pflanze ist nicht nur insofern die natürlichste Nahrung, als sie unmittelbar sich von selbst darbietet, gleichsam in den Mund wächst, sondern vielmehr noch dadurch, daß gerade die Pflanze der wahre Typus alles Naturlebens ist. Denn indem die Pflanze auf der untersten Stufe des beseelten Lebens steht, ist sie von aller abstrakten Idealität, aller Künstelei und Lüge, welche die Gefahr des Geistes ist und mit dem Eintreten des höheren

Geisteslebens möglich und wirklich wird, absolut befreit. Sie ist das Sinnbild aller unschuldigen, ungekünstelten Natürlichkeit, denn alles was an ihr wirklich pflanzlich ist, kann nicht anders als organisch geworden sein, weil sie freiem, willkührlichem Thun unbedingt verschlossen ist. Selbst wenn an der Pflanze etwas gekünstelt werden soll, wie z. B. durch Veredlung, kann dies nur so geschehen, daß man das neue Element in den organischen Lebensproceß der Pflanze hineinsenkt. So bilden denn Saamen, Wurzel, Stamm, Blüthe, Frucht den ewigen Grundtypus alles wahrhaft organischen Lebens. Der Geist selbst hat in dieser Beziehung die Pflanze zur Norm, denn kein geistiges Produkt hat wahres, gesundes Leben, wenn es nicht der Analogie der Pflanze folgt, d. h. wenn nicht Princip und Consequenzen wie Saame und Frucht sich zu einander verhalten. — Indem nun der Mensch so recht rein und unmittelbar aus den Brüsten der Natur Nahrung sog, von allen erst durch Reflexion gewonnenen, culturmäßigen Produkten unberührt blieb, mußte nothwendig sein Verhältniß zur Natur ein im höchsten Grade inniges und befreundetes sein. Die Freude an der Natur, das Verständniß derselben, also der Reflex der selbst noch reinen Naturwelt im Spiegel des reinen, ungetrübten menschlichen Gemüthes war allein schon eine paradiesische Wonne, die wir uns kaum recht im Gedanken vorstellen, geschweige denn genießen können. O wenn doch wenigstens die Kinder Gottes unsrer Zeit um der Erinnerungen willen, welche aus der heiligen Urzeit nach dem Zeugniß des Wortes Gottes an die Natur sich knüpfen, die tiefe, heiligende Bedeutung derselben erfassen, und nicht in der einseitigen Opposition gegen alles, was Natur heißt, ihre höchste Aufgabe finden wollten! Die Kinder dieser Welt, welche doch wenigstens noch offenen Natursinn haben, werden in diesem Stücke dereinst ihre Richter sein!

2.

Die Natürlichkeit der ersten Menschen im formalen Sinne.

a) In intellektueller Beziehung.

§. 75.

(Das Bebauen und Bewachen.)

Die, wenn ich so sagen darf, passive Naturverwandtschaft, welche durch die Nahrung bedingt war, mußte sich nothwendig auch in einer aktiven äußern. Ich meine damit die Herrschaft über die Natur, welche nach Gen. 1, 26 ff. dem Menschen feierlich übertragen wurde. Unter dieser Herrschaft kann unmöglich willkührlicher Despotismus verstanden werden. Den Frevel an seinem Werke könnte Gott dem Menschen nicht erlauben. Das Richtige scheint mir 2, 15 angedeutet zu sein, wo gesagt ist, daß Gott den Menschen in den Garten Eden setzte ihn zu bebauen und zu bewachen (לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ). Hier ist schon äußerlich durch die zwei Begriffe ein Zwiefaches deutlich angedeutet. Das Bebauen involvirt einerseits, daß der Mensch die Natur zu seinem eigenen Dienst und Nutzen verwenden sollte. Denn einen anderen Zweck kann das Bebauen unmöglich haben. Aber zugleich liegt auch darin, daß der Mensch auf die Natur erziehend, bildend, kultivirend einwirken sollte, mit einem Worte: das Princip der Kunstthätigkeit ist durch diesen göttlichen Ausspruch sanktionirt. Liegt nun darin nicht ein Widerspruch gegen das, was wir als Charakteristikum des paradiesischen Zustandes bezeichnet haben? Scheinbar allerdings, aber auch nur scheinbar. Denn der Mensch war keineswegs blos Natur. Vielmehr ist in der Substanz des Geistes das Selbstbewußtsein und in diesem alle Kunstthätigkeit principiell begründet. Wenn wir also die Anfänge der Kunst bereits im paradiesischen Zustande wahrnehmen, so ist damit die Natürlichkeit als vorherrschender Charakter desselben keineswegs negirt. Und übrigens wird ja durch die wahre Kunst die Natur nicht vernichtet, sondern nur

zu einer höheren Stufe emporgehoben. Ja es gehört gerade das wesentlich zur rechten Herrschaft über die Natur, daß der Geist nicht nur wie ein kräftiges Salz der Gesundheit sie fortwährend in der Conformität mit ihrer Idee erhalte, sondern auch zu immer höheren Stufen der wahren Idealität fortleite, und darin sehe ich die Bedeutung jenes Bewahren's (שָׁמַר), welches wir 2, 15 als zweites Moment der dem Menschen in Bezug auf die Natur gestellten Aufgabe genannt finden. Die Natur kann nämlich durch zweifachen Abfall zur falschen Natur werden, einmal nämlich dadurch, daß sie des Geistes absolut baar wird, was ihre Fäulniß zur Folge hat, sodann dadurch, daß sie durch falsch idealisirende Geisteswirkung zur Unnatur oder Unkunst, was eins und dasselbe ist, verzerrt wird. Während das erstere der gänzlich sich selbst überlassenen Natur widerfahren würde, kann das zweite nur geschehen, wenn sie einer mißbräuchlichen Ausübung der Geistesherrschaft von Seiten höherer Mächte preisgegeben wird. Das letztere konnte nun im Paradieseszustand nur so geschehen, daß dämonische Mächte die Natur verkehrten (vergl. Delitzsch Comm. z. Gen. S. 105), und deßhalb scheint mir der Gedanke biblisch begründet zu sein, daß der Mensch die Aufgabe hatte, die Erde, zu deren Herren er gesetzt war, vor dem Eindringen der satanischen Gewalten zu hüten, ohne daß ich jedoch hiedurch aus schon oben angeführten Gründen der Restitutionshypothese irgend eine Concession zu machen gedenke. Also damit sie sich selbst treu, daß sie wahre Natur bleibe, und nicht nach zwiefacher Seite hin durch Abfall und falsche Erhebung in Verfall gerathe, sollte der Mensch die Natur hüten, und er konnte es, weil er von den Kräften der Natur durchdrungen, mit ihr verwandt, weil er selbst Natur war. Dies war sein Amt als Herrscher, denn jeder, der solches Amt im Sinne Gottes, d. h. in der Liebe verwaltet, gebraucht nicht nur die seiner Herrschaft Untergebenen für sich, er sorgt auch für sie, wodurch er zugleich in der allein rechten Weise auch für sich selber sorgt. Die Liebe erscheint auch hier wieder als eins mit der wahren Selbstliebe.

§. 76.

(Das Namengeben.)

Als einen Akt der auf Naturverwandtschaft gegründeten intellektuellen Herrschaft über die Natur müssen wir es ferner ansehen, wenn der Mensch den Thieren Namen gab. Auch dies ist subjektiv wie objektiv ein Akt der Kunstthätigkeit. Subjektiv: indem nur durch eine in der Tiefe des Selbstbewußtseins geschöpfte Erkenntniß die Namen gefunden werden konnten. Die Namen sind also nicht Produkte der Natur, sondern des Geistes, mithin der Kunst. Objektiv: indem die nun benannten Thiere gleichsam das Siegel ihres Herrschers an der Stirne trugen, und somit die Fundamente eines geordneten Naturzustandes gelegt waren. Denn die Namengebung setzte einerseits das Verständniß, das Geistig-beherrschtsein voraus, andrerseits bedingte sie den Fortschritt zur Cultur — sie war der erste Anfang derselben. Denn wo Namen sind, da sind die Naturdinge schon durch einen geistigen Proceß hindurchgegangen und im Reich des Geistes untergebracht. Die Namen sind ja nur die Aequivalente der Dinge, welche als Werthzeichen im Ideen-Reich des Geistes, d. h. in der Sprache kursiren. Um nun die rechten Namen zu geben durfte der Mensch weder unter noch außerhalb der Natur, er mußte vielmehr in und über ihr stehen. Wenn der Mensch selbst eine Bestie und wenn er war, was wir jetzt sind, konnte er die Namen nicht geben. Wenn er aber war, wie die Schrift ihn uns kennen lehrt, dann konnte er es, denn dann lebte er, selbst Natur, so in ihr, daß er sie vollkommen verstand, aber auch als Geist so über ihr, daß er sie im Selbstbewußtsein zu reflektiren und zum Begriffe zu sublimiren vermochte. Ich halte es für gänzlich überflüssig in eine Polemik wider die Patrone der Bestialität als primitiven Zustandes der Menschheit mich einzulassen. Ich verweise lediglich theils auf das, was ich selbst oben (S. 129) hierüber gesagt habe, theils auf A. Wagner's treffliche Auseinandersetzung in dem Abschnitte seines Werkes „die Urwelt," der „die Beschaffenheit des Urzu-

standes" überschrieben ist (S. 420 ff.). Nur wenige Worte erlaube ich mir über die Einwendungen, welche man von Seiten des Sprachvermögens gegen die Thatsächlichkeit jener Namengebung erhoben hat.

Mir scheint es unbegreiflich, daß ein Mensch die Gleichzeitigkeit des Sprach- und Lebensursprungs seines Geschlechtes bezweifeln kann. Behauptet denn Jemand, daß das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten gelernt werden mußte? Nun ist aber das Sprechen dergestalt eine geistig-leibliche Thätigkeit, d. h. eine solche, welche im Geiste wurzelnd durch die körperlichen Organe des Mundes sich vollzieht, daß man sie billig den sechsten Sinn nennen könnte. Allerdings ist ein wesentlicher Unterschied, sofern die sogenannten fünf Sinne passiv-leiblicher Natur sind, das Sprechen aber aktiv-geistiger Art ist. Ich möchte aber auch nicht die Sprache als ein zu den fünf vorhandenen Individuen einer Species hinzukommendes sechstes Individuum, sondern vielmehr als eine neue Species, welche der erstgenannten fünfgetheilten selbständig die Waage hält, betrachten. Denn während die Totalität der Außenwelt durch jene fünf Pforten oder Canäle in unser Inneres eindringt, haben wir nur einen Canal, um unser Inneres nach außen zu offenbaren. Und während die fünf Sinne durch die Vermittlung leiblicher Organe dem Geiste die Stoffe seiner Thätigkeit zuführen, alle Sinnenthätigkeit also aus dem Leiblichen ins Geistige führt, ist's bei der Sprache umgekehrt: sie führt aus dem Geistigen ins Leibliche. Beidemale ist der Geist das Centrum, denn auch die Wahrnehmungen der Sinne sind für uns nicht vorhanden, wenn sie nicht im Bewußtsein aufgenommen worden sind; aber während dort der Geist das Ende ist, ist er hier der Anfang. Die fünf Sinne sind also die Receptivitäts-Organe, die Sprache ist das Produktivitäts-Organ des Geistes. Deßhalb steht bei der Sprache die geistige Potenz primo, die leibliche secundo loco; bei den 5 Sinnen ist's umgekehrt. Ohne Leiblichkeit ist aber weder das eine noch das andere. Ist nun der erste Mensch auch ein Mensch gewesen und nicht ein Thier, (wie aber aus einem Thiere

ein Mensch werden könne, ist ein Problem, ein Wunder, das jene Vernünftler weder a priori noch a posteriori begreiflich machen können), so muß Geist und Leib bei ihm wesentlich in demselben Verhältniß gestanden sein, in dem sie noch stehen, d. h. der Geist muß außer der Fähigkeit zu denken, ohne welche er ja gar nicht Geist wäre, auch die Fähigkeit gehabt haben, des leiblichen Sprach-Apparates sich zu bedienen, ohne welchen der Leib nicht Leib wäre. Nun ist aber das Denken ohne Sprache, nämlich ohne „die innere Sprachform," d. h. „die auf die Sprache Bezug habenden Ideen," wie W. von Humboldt sich ausdrückt*), gar nicht möglich. Denn der Geist kann nicht mit den Dingen selbst, er kann nur mit den sie repräsentirenden Aequivalenten, d. h. mit den Ideen der Dinge, welche gleicher Natur mit ihm sind, operiren. Die Ideen aber sind nur dann wirkliche Aequivalente, wenn sie Einheiten sind, d. h. wenn sie das Ideal-Ding ebenso als eine Einheit erscheinen lassen, wie das Real-Ding es ist. Das Ideal-Ding aber als die dem Real-Ding entsprechende Einheit ist das Wort. Das erste Denken war gar nichts anderes als ein Worte-bilden. Wenn Adam die Thiere nannte, so heißt das nur: er machte sie zum Gegenstand seines Denkens. Ich will damit nicht eine rationalistisch-natürliche Erklärung geben. Sondern ich meine wirklich, daß Adam, indem er denkend in die Natur der Thiere sich vertiefte, gar nichts anderes thun konnte, als die konkreten Erscheinungen der Thierwelt in seine Ideal-Welt als Ideal-Dinge, d. h. als Worte aufnehmen. Zu dieser Thätigkeit bedurfte es nur, daß Adam sein selbst bewußt war. War er dies, dann vermochte er im Spiegel seines Selbstbewußtseins auch die Welt aufzunehmen, und eben indem er dies that, benannte er die Dinge, denn Wort und Begriff war ihm eins. Damit aber Adam sein selbst bewußt würde, mußte allerdings

*) Einleitung in die Kawi-Sprache S. CVII ff. — Vergl. Steinthal die Classifikation der Sprachen S. 28 ff.

vom Moment der Schöpfung an einige Zeit vergehen, wie kein Kind sofort sein selbst bewußt ist, und wie auch ein Erwachsener, wenn er aus dem Schlafe aufwacht oder irgendwie plötzlich in eine unerwartete Lage sich versetzt findet, immer einige Augenblicke braucht, um sein Bewußtsein zu gewinnen. So unnatürlich es ist, zu behaupten, Adam sei als Thier geschaffen, so unnatürlich wäre es, anzunehmen, er sei im ersten Momente schon als bewußter Mann dagestanden. Zwar konnte er nicht als leibliches Kind geschaffen werden, denn es war keine Mutter da, die ihn pflegte; aber dem Geiste nach müssen wir ihn insofern als Kind denken, als ein Kind im Geiste jeder ist, der das Bewußtsein seiner selbst, der Welt und Gottes erst zu gewinnen hat. Wie schnell Adam diese Stufe erreicht habe, ist nicht nöthig zu untersuchen. Wir können uns dieses Stadium nur in einer der Begabung sowie der Situation Adams entsprechenden Ausdehnung vorstellen. So wenig Adam nun die innere Sprachform zu lernen hatte, ebensowenig die äußere. Auch wir lehren unsere Kinder nicht sprechen, d. h. wir lehren sie weder denken, noch des leiblichen Sprach-Apparates sich bedienen, denn beides thuen sie von selbst. Wir lehren sie blos die konventionellen Wörter gebrauchen. Denn das ist der ungeheure Unterschied zwischen unserem Sprechen und dem Sprechen des ersten Menschen, daß bei diesem die innere und äußere Sprachform zusammenfiel, während bei uns beide verschieden sind. Unsere Benennungen sind mit wenigen Ausnahmen willkührlich. Adam, indem Begriff und Wort ihm eins war, fand immer auch das rechte Wort. Denn indem er die Dinge sah, wie sie sind, begriff er sie, und indem er sie begriff, nannte er sie. Seine Sprache ist verloren mit der ganzen Herrlichkeit jenes paradiesischen Naturzustandes; wir werden sie erst im himmlischen Paradiese wiederfinden. Die einzigen, dürftigen Ueberreste, welche wir noch haben, sind vielleicht gerade unsere Kinderlaute, nämlich jene wenigen nahezu allgemein menschlichen ersten Kinderworte. Ueberhaupt finden wir bei den Kindern allein noch ein Analogon jenes urmenschlichen Verhältnisses zu

den Dingen. Denn auch die Kinder sehen die Dinge wie sie sind. Darin besteht ihre tiefe Weisheit, durch welche sie nicht nur die Altklugen übertreffen, sondern sogar „dämpfen den Feind und Rachgierigen." Denn freilich nicht das physische Lallen der Kinder ist ψ. 8, 3 gemeint, wohl aber jener „Kindermund, unbewußter Weisheit froh," der wie ein reiner Spiegel die wirkliche Gestalt der Dinge reflektirt. Haben nicht die Kinder den Herren erkannt, während er den Weisen und Klugen verborgen blieb? Und hat nicht gerade das Zeugniß aus Kindermunde als ein unbestochenes und unverwerfliches jenen Feinden und Rachgierigen (Mth. 21, 16) am wehesten gethan? Ich sehe eine bedeutsame Parallele darin, daß Kinder den Herren erkennen, wie das Kind Adam die Natur erkannte. Nicht dem Greise, nicht der Kunst, sondern dem Kinde, der Natur ist das Höchste verheißen. So ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen.

b) In sittlich religiöser Beziehung.

§. 77.

(Die Nacktheit.)

Es ist gesagt (2, 25): „Und sie waren beide nackt, der Mensch und sein Weib, und sie schämten sich nicht." In keinem Zuge tritt die ethische Natürlichkeit der ersten Menschen stärker hervor als in diesem. Dieses Sich-nicht-schämen, diese Unschuld war zwar noch nicht positive, es war nur noch negative Sittlichkeit. Denn sie waren sich nicht bewußt, Böses, sie waren sich aber auch nicht bewußt, Gutes gethan zu haben; sie waren sich lediglich nicht bewußt, etwas gethan zu haben, was dem Gesetze ihres Daseins widersprach. Man kann sagen, sie befanden sich auf dem Standpunkte der Indifferenz des sittlichen Bewußtseins. Indem nun in ihrem Innern keine Disharmonie, keine Anklage vorhanden war, fehlte eine solche auch im Aeußern, im Leibe. Nichts, das ihnen schimpflich gewesen wäre, war am Leibe zu sehen, deß-

halb trugen sie ihn bloß, in der ganzen natürlichen Schönheit und Herrlichkeit der nach göttlichem Urbilde geformten Gestalt. „Die Nacktheit des Leibes war das Zeichen der unantastbaren Würde des Menschen," sagt Baumgarten sehr schön *). Denn nicht im Antlitz oder im Gange allein, sondern in jedem Gliede war die Würde des Herrschers ausgeprägt. — So war also auch ihr sittliches Verhalten ein durchaus natürliches. Kindliche Unschuld im Herzen, verhielten sie sich zu ihrem Leibe als Kinder. Beides war keineswegs Symptom absoluter Vollkommenheit. Denn weder ist bloß negative Unschuld für das sittliche, noch bloße Nacktheit für das leibliche Bewußtsein das Höchste. Zu diesem sollte sie hinführen, was wir ihre positive Religion nennen möchten, indem wir darunter die theoretische und praktische Seite der Religion, das Wissen um Gott und das Thun seines Willens verstehen. In beiderlei Beziehung entsprach das ihnen zugemuthete vollkommen der Natürlichkeit ihres Zustandes.

§. 78.

(Gottes Wesensoffenbarung.)

Wenn wir lesen, daß Gott den Menschen nahm und in den Garten Eden setzte, daß er zu ihm sprach: von allen Bäumen sollst du essen, nur von dem Baume der Erkenntniß nicht; — wenn er ihm dann die Thiere und das Weib zuführte, wenn ferner der Mensch die Stimme des im Garten wandelnden Gottes hört und sich versteckt, wenn endlich Gott selbst den gefallenen Menschen Röcke von Fellen macht und anzieht, so springt in die Augen, daß Gott sich hier in einer Weise offenbart wie später nie mehr. Er erbeut sich ihnen als Kindern, kann man, die Worte des Apostels (Hebr. 12, 7) wenn gleich in anderem Sinne anwendend, von diesem Verhältnisse sagen. Es entspricht vollkommen der Liebe und Weisheit Gottes, daß er selbst und zwar in sichtbarer Gestalt, nicht

*) Comm. z. Pent. I. S. 53.

durch Wort oder Gesicht den Menschen sich darstellte, denn ihn selbst sollten sie kennen lernen und nicht in Gefahr gerathen, seine Ehre einem andern zu geben. Sie sollten ihn aber sehen, und nicht nur hören, denn nur unmittelbar Angeschautes konnte von ihnen erfaßt und behalten werden *). Damit sie ihn aber sehen könnten, mußte Gott in leiblicher Gestalt erscheinen. Welcherlei diese war, ist nicht gesagt, es ist aber sowohl a priori als a posteriori wahrscheinlich, daß es die menschliche war. Denn erstens ist dies die Gestalt, deren Urtypus in Gott selbst vorhanden ist, zweitens, wenn auch der Satan in der Gestalt eines bekannten Wesens, aber seiner Natur conform, eines Thieres sich verkörpert, so ist es ganz analog, daß Gott in Menschengestalt erschien, und als einen Menschen charakterisirt ihn auch ganz deutlich die Schilderung 3, 8, wo wir lesen, daß sie die Stimme Gottes höreten, der da wandelte (sich erging) im Garten gegen den Hauch des Tages (gegen Abend). Nie mehr erscheint Gott späterhin so menschlich wie hier. Deßhalb mußten aber auch die ersten Menschen ein Gefühl der Nähe und Verwandtschaft ihres Gottes haben, wie wir, die wir Gott nicht mehr sehen, es nicht mehr haben können. Für uns bildet die Gnade einen Gegensatz, und zwar einen schroffen und feindseligen Gegensatz zur Natur, für jene war die Gnade selbst Natur, indem sie in der Einheit mit der Natur sich darstellte, wie wir gesehen haben, daß auch Leib und Geist, sowie Natur und Kunst für sie in ursprünglicher, ungetrübter Einheit vorhanden waren. Auch in Bezug auf das Verhältniß von Natur und Gnade wird erst das himmlische Paradies das irdische und zwar in erhöhter Potenz wiederbringen.

§. 79.

(Gottes Willensoffenbarung.)

War nun Gottes Wesensoffenbarung eine höchst einfache, der Kindlichkeit des Naturzustandes angemessene, so

*) Vergl. Ebrard Dogmatik I. S. 252. Anm.

war seine Willensoffenbarung nicht anders beschaffen. „Von allen Bäumen des Gartens sollst du essen, aber von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen sollst du nicht essen, denn welches Tages du davon issest, sollst du sterben müssen (2, 16, 17)." Ein höchst simples, kindliches Gebot. Es bezieht sich aufs Essen, nicht auf irgend welche höhere Lebenssphäre. Denn Adam war auch darin ein Kind, daß ihm für den Anfang Genuß der Nahrung wichtigste Beschäftigung war *). Während nun in allen übrigen Beziehungen seiner Natur keine Schranke gesetzt wird, geschieht dies in Bezug auf den Baum der Erkenntniß. Wir haben schon oben gezeigt, daß die Naturnahrung der ersten Menschen eine wesentliche Stütze ihres Naturlebens war. Merkwürdig ist es, daß auch die höheren Stufen geistigen und leiblichen Lebens, zu denen sie berufen waren, auf eben so natürliche Weise durch Essen **) ihnen vermittelt werden sollten. Denn es kann kein Zweifel sein, daß sie von den beiden Bäumen auch einmal essen sollten. Für was wären sie sonst im Paradiese gestanden? Essen sollte der Mensch die Erkenntniß von Gut und Bös, sowie die Unsterblichkeit. Wie merkwürdig ist dies! Und in der That er hat jene gegessen, diese wird er essen im *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* (Joh. 6, 51 ff.). Warum hat Gott die Erkenntniß von Gut und Bös gerade an den Genuß einer Baumfrucht geknüpft? Geschah es etwa deßwegen, weil ihm der Leib nicht wie uns außerhalb der Geistessphäre steht, sondern beide wie die zwei Pole einer Axe ihm zusammengehören, so zwar, daß, was mit dem einen geschieht, dem andern sich mittheilt und umgekehrt? Je nach Umständen läßt nun Gott den leiblichen oder geistigen Pol in den Vordergrund treten. Bei den ersten Menschen legte er, ihrer Natur sich accommodirend, alles zuerst ins Leibliche, damit es zum Geiste emporsteige. Bei uns fängt er mit dem Geiste an;

*) Vergl. Ebrard a. a. O. I. S. 251.

**) Cf. Fr. v. Baader kleine Schriften S. 141 ff. 206 ff.

seine Mittheilungen an uns geschehen durchs Wort, aber sie enden im Leibe, denn am Ende der Wege Gottes steht im N. Bunde die Verklärung der Leiblichkeit.

Wäre der Mensch dem Gebote Gottes gehorsam gewesen, so würde er stufenweise vorbereitet und endlich genugsam erstarkt von dem Baume der Erkenntniß zu seinem Heile gegessen haben. Er wäre sich dann jenes Gegensatzes, den wir wohl den Gegensatz κατ' ἐξοχήν nennen dürfen, zur rechten Zeit bewußt geworden. Er hätte nicht nur erkannt, was böse ist, sondern auch die Möglichkeit, das Böse zu wollen, in sich gefunden. Aber kraft derselben Freiheit, die es ihm möglich machte, das Böse zu thun, würde er dasselbe verworfen, und so sich als wahrhaft frei und würdig des Lebensbaumes erwiesen haben. Ich kann deßhalb nicht zugeben, daß im Baum der Erkenntniß das „kosmisch Böse sich koncentrirte" *), oder daß derselbe „die Spitze aller finstern, chaotischen Mächte" war**); oder auch, daß er zwar „seiner Bestimmung nach ein Baum des Segens war gleich dem Baume des Lebens," aber doch auch ein Baum, „den die Macht des Argen in Besitz genommen hatte" ***). — Denn war sein innerstes Wesen vom Satan, so begreife ich nicht, wie er im Paradiese Platz finden konnte. Ich kann mir ihn höchstens außerhalb am Platze denken. Ich begreife dann auch nicht, wie er nur irgend wann genossen werden konnte. Das mußte er aber, denn Gut und Bös mußte der Mensch einmal unterscheiden lernen. So gewiß nun diese Unterscheidung etwas Gutes ist, muß auch die Frucht, an welche sie sich knüpft, ein Geschöpf Gottes nicht des Teufels sein. Daß diese Frucht zur Unzeit und wider Gottes Gebot genossen den Tod wirkt, ist kein Beweis ihres satanischen Ursprungs. Es ist nur ein Beweis dafür, daß auch, was da gut ist, uns ein Tod wer-

---

*) Kurtz Bibel u. Astr. S. 101.

**) Baumgarten Comm. z. Pent. I. S. 43.

***) Delitzsch Gen. S. 108.

den kann (Röm. 7, 13), gleichwie der Leib des Herrn zum Gerichte wird denen, die unwürdiglich essen (1 Cor. 11, 29). Ein zweischneidig Messer ist das Wissen um Gut und Bös, verderblich dem Schwachen, heilsam dem Starken. Also nicht seiner Natur nach, sondern nur als Werkzeug göttlichen Gerichtes hat der Baum vergiftend auf die Natur gewirkt.

3.

Die Möglichkeit des Verbleibens im paradiesischen Naturzustande.

§. 80.

Würde die reine und ursprüngliche Natur, wie wir sie im Paradiese kennen gelernt haben, sich stätig und in einer Richtung entwickelt haben, so wäre allmählig aus der ganzen Erde ein Paradies geworden. Es ist lächerlich an diese Vorstellung die Befürchtung der Uebervölkerung zu knüpfen, und zu meinen, Gott würde dieser Gefahr durch eine andere Art der Fortpflanzung abgeholfen haben, wie dies geschieht in der Schrift: **Tractatus tres de locis quibusdam difficilioribus etc. etc. Stuttgart 1849. Edit. II**, eine Schrift, welche Ewald (drittes Jahrb. S. 206) nicht zu kurz recensirt hat. Zwar jener ursprüngliche, unvermittelte Naturzustand dürfte auf der zum Paradiese gewordenen Erde nicht bleiben. Aber die Natur ging in dem zur höchsten Kunst sich entfaltenden Geiste nicht unter, sondern auf. Wie aber vollzog sich das Letzte und Höchste, was, wie gezeigt, durch die Schöpfung des ersten Adam vorgebildet und gefordert war, ich meine die Menschwerdung des Sohnes und die Begründung einer neuen Menschheit durch ihn, den zweiten Adam? Wer vermag das Wann und Wie dieser hypothetischen Menschwerdung zu bestimmen? So gewiß es uns ist, daß sie stattfinden mußte, so gewiß ist es auch, daß sie von der wirklich erfolgten sich ebenso unterscheiden mußte, wie die sündlos gebliebene Menschheit von der sündig gewordenen sich unterscheidet. Zeigen uns

vielleicht Henoch und Elias den Weg, d. h. haben wir für jenen Fall vielleicht mehr eine Himmelfahrt der Menschheit als eine Erdenfahrt Gottes anzunehmen? Ich weiß es nicht. Auch geziemt es uns nicht, über hypothetische Geheimnisse zu spekuliren, da wir der thatsächlichen genug haben.

4.

Die Möglichkeit des Falles.

§. 81.

War gleich das Ziel Gottes immer ein und dasselbe, so war doch die Entscheidung, auf welchem Weg es erreicht werden sollte, gewissermaßen nämlich formell in den freien Willen des Menschen gelegt. Es ist nun nicht glaublich, daß der Mensch sich selbst überlassen Gottes Gebot übertreten haben würde. Ja wir können sagen, es war nicht möglich. Denn der Gegensatz zwischen Gott gehorchen und ihm nicht gehorchen war ja der Unschuld des Menschen verschlossen und sollte ihm erst durch den Genuß des Erkenntnißbaumes eröffnet werden. Eben deßwegen, weil des Menschen Augen sich von selbst nicht geöffnet haben würden, griff der Satan ein und offenbarte jene Möglichkeit dem Kinde, welche der Baum erst dem Manne ohne Schaden nur zum Heile würde geoffenbart haben. Auch ist nicht abzusehen, warum der Satan verführte, wenn der Mensch ohne Verführung fallen konnte, da sein Verderben in diesem Falle dem des Satans gleich also unheilbar gewesen wäre. Ist nun dem also, so hat der Mensch den Weg der Sünde zwar in formellem Sinne mit Freiheit ergriffen, aber materiell war seine Freiheit von außen her bedingt. Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen. Daß die Schuld des Menschen sich theilt, und daß sie zum größeren Theile nicht auf ihn fällt, ist anerkannt. Warum hat aber Gott *diese* Prüfung zugelassen, wenn er ihre Folge *absolut* nicht wollte? Ich glaube, wir betrachten das Böse immer zu sehr von unserem subjektiven, endlichen Standpunkte aus. Wir sind dem

Kranken gleich, dem sein Leiden unendlich vorkommt, so lange er damit behaftet ist. Der Arzt, welcher die Schmerzen provocirt und steigert, urtheilt anders, denn er sieht als beabsichtigtes Ziel die Heilung vor Augen. Ihm haben die Leiden eine Seite, nach welcher sie selbst als etwas Gutes erscheinen. Gott sieht von seinem, dem absoluten Standpunkte aus Anfang und Ende der Sündenkrankheit zugleich. Ihm erscheint sie also nicht unendlich, sondern endlich. Ihm ist sie nur eine verhältnißmäßig kurze Episode, Mittel zum Zweck. An sich zwar muß er das Böse als seinen Gegensatz hassen wie der Arzt die Schmerzen bekämpft, die er doch selbst hervorruft. Aber als Mittel zum Zweck muß das Böse gut sein, sonst konnte es Gott auch nicht einmal zulassen. Denn wie ist es denkbar, daß Gott ein Princip sich festsetzen ließ, in welchem die Macht lag, seinen Willen nicht blos scheinbar, sondern wirklich zu negiren? Ist es nicht Blasphemie zu sagen, daß Gott auch nur in irgend einer Beziehung dem Satan gegenüber schwach werden und unterliegen konnte? Es muß sich vielmehr umgekehrt verhalten. Satan unterliegt gerade durch die Waffe, welche er als eine vermeintlich tödtliche gegen Gott erhebt. Das in die Welt eingeführte Böse ist gerade das Mittel ihn absolut zu schlagen und Gottes Herrlichkeit vollkommen zu offenbaren. Der Triumph der Liebe ist die Folge jener Schuld und darin liegt das dreifache: Gottes höchste Verherrlichung, des Menschen höchste Seeligkeit, des Satans tiefste Niederlage. Wenn also das Böse eine Seite hat, nach welcher es nicht mehr böse, sondern gut, sehr gut ist, dann begreift man, daß Gott es zulassen konnte. Es scheint mir, daß, wer die Endlichkeit und Nichtigkeit des Bösen in seiner Gegensätzlichkeit zum heiligen Willen Gottes nicht erkennt, immer auf dem Wege ist, jenem Dualismus anheimzufallen, der Bös und Gut als coordinirte Mächte anschaut. Je mehr wir aber das Wesen Gottes als das absolute erkennen, desto mehr muß im Verhältniß zu ihm sein Gegner zusammenschrumpfen.

Es schien mir wichtig, diese Betrachtung, auf die wir

später zurückkommen werden, der Erörterung der Thatsache voranzuschicken, welche dem paradiesischen Naturzustande des ersten Menschen ein Ende gemacht und jenen tiefen Zwiespalt zwischen Geist und Natur herbeigeführt hat, der die unheilvolle Entwicklung beider und dadurch die höchste Entfaltung der heilenden Liebe provocirte.

Zweites Buch.

Der Mensch der Natur im Zustande der Trennung von Natur und Geist.

Kap. 1.

Der Mensch der Natur im Momente der Trennung.

1.

Der Fall.

§. 82.

Wir haben gesehen, wie im paradiesischen Naturzustande Natur und Geist in harmonischer Eintracht sich entfalteten. Ohne uns auf die transscendenten Ursachen der Störung dieses Verhältnisses einzulassen, machen wir hier sofort darauf aufmerksam, daß derjenige, welchem darum zu thun war, jenes Verhältniß zunichte zu machen, nur dadurch zu seinem Ziele gelangen konnte, daß er sich der Naturkräfte als Mittel bediente. Denn nur so war der Mensch der Natur zugänglich. Wundern wir uns also nicht, wenn hier alles natürlich, leiblich zugeht, so sehr, daß selbst Wesen von überirdischer Geistigkeit in Gestalt sichtbarer Leiblichkeit erscheinen. Wir haben schon auf die Parallele zwischen der Menschengestalt Gottes und der Thiergestalt des Satans hingewiesen. Beide sind durch des Menschen Natur nothwendig bedingt. Man könnte nur fragen, warum der Satan nicht auch Menschengestalt

annahm, da ja diese dem Menschen die bekannteste und verwandteste war, und da der Mensch durch die Erscheinung Gottes selbst bereits daran gewöhnt war, dieselbe als auch andern Wesen zukommend zu betrachten? Offenbar ist diese Gestalt dem Satan weder unzugänglich, noch ist es ihm verwehrt, sie anzunehmen, denn in welcher Gestalt sollte denn der Versucher nur dem Menschen Jesus in der Wüste getreten sein als eben in dieser? Vor den Herrn trat der Satan mit vollendeter Schlauheit gleichsam als Bote Gottes selbst, denn er berief sich ihm gegenüber auf Gottes Wort (Luc. 4, 10). Ein ähnliches Auftreten den ersten Menschen gegenüber würde gar nicht mehr den Charakter einer Versuchung gehabt, also auch keine Schuld für den Menschen zuwege gebracht, mithin des Satans Absicht nur halb gedient haben. Deßhalb mied er die Lichtgestalt, in welcher er als Gegenbefehl bringender Bote Gottes erschienen wäre, und wählte die dunkle Thiergestalt. Sind wir nicht im Stande das Wie dieser Metamorphose zu erklären, so lassen wir das billig als bis jetzt noch unlösbares Problem stehen, indem wir uns begnügen, die Zeit und Umständen vollkommen entsprechende Zweckmäßigkeit dieses Verfahrens anzuerkennen. Es ist hierüber, sowie über den Umstand, daß der Satan nicht an den Mann, sondern an das Weib zuerst sich wandte, soviel erschöpfendes gesagt worden, daß wir von der Erörterung dieser Fragen Umgang nehmen können. Wir wenden uns lieber sofort zum siebten Verse des dritten Kapitels, wo von der Wirkung der genossenen Frucht die Rede ist.

2.

Die unmittelbaren Folgen des Falles.

a) Das Symptom des Todes: die Schaam.

§. 83.

„Und es wurden geöffnet ihre Augen, und sie erkannten, daß sie nackt seien." Wenn Hofmann *) und Baum-

*) Weiss. u. Erf. S. 67. — Schriftbeweis S. 432 ff.

garten *) die Schöpfung des Weibes als den Umstand ansehen, der die Erfüllung der 2, 17 ausgesprochenen Drohung abgewendet habe, so kann ich dem nicht unbedingt beistimmen. Gewiß ist, daß Adam die Wirkung der verderblichen Frucht, wenn er sie allein zu tragen gehabt hätte, um so stärker würde empfunden haben. Aber eine Frage ist noch, ob sie ihn plötzlich und gänzlich auch extensiv würde getödtet haben, und gewiß ist mir's, daß die Erfüllung jener Drohung durch die Schöpfung des Weibes nicht aufgehoben worden ist. Denn erstens wäre es schon eine Inkonsequenz von Seiten Gottes, eine Drohung auszusprechen und dann dieselbe, ehe noch irgend eine die Zurücknahme bedingende Handlung von der andern Seite erfolgt ist, von selbst wieder zu paralysiren. Wir fragen billig: wenn Gottes Drohung ernstlich gemeint war, warum schuf er das Weib? Hatte er aber diese sein gesprochenes Wort alterirende That im Sinne, warum sprach er jene Drohung aus? Wie kann man behaupten, daß Gottes Drohung nicht in Erfüllung gegangen, daß der sofortige Tod nicht erfolgt sei, sondern nur ein Analoges, ein Zeichen des Todes (Baumgarten S. 53)? Ist's denn wirklich an dem, daß Adam und sein Weib am Tage ihres Essens nicht starben? Allerdings schlossen sich ihre Augen im Tode nicht. Aber wenn nicht extensiv, sind sie denn nicht intensiv und principiell gestorben? Es kommt uns also nicht darauf an, das בְּיוֹם zu erweitern, sondern das מוֹת תָּמוּת in der rechten Weise zu beschränken. Sowie einmal der Tod im Organismus des Leibes mit unheilbarer Wirkung sich festgesetzt hat ist der Mensch principiell todt, — der Moment, wo Leib, und Seele sich scheiden, ist eigentlich nur die Zerreißung des letzten Fädchens, durch welches die längst gelösten noch an einander hängen **). Also hat wirklich am Tage, ja im Momente jenes Essens der Tod sich festgesetzt im Menschen; der

*) Comm. z. Pent. S. 43. 53 ff.

**) Vergl. Delitzsch Gen. S. 136 f.

Mensch ist damals getödtet worden, wenn gleich die Wirkung in ihrer Extension erst später sichtbar wurde. So sagt ja auch der Apostel Paulus, daß unser Leib todt ist um der Sünde willen (Röm. 8, 10), obgleich er zu und von Lebendigen redet. Und ebenso sagt er mit Beziehung auf den alten Menschen, der gleichwohl in einem jeglichen unter uns noch lebendig ist, daß wir gestorben sind mit Christo (Röm. 6, 2, 8. Col. 3, 3); sowie derselbe Apostel auch umgekehrt von uns aussagt, daß wir auferstanden sind mit Christo, wiewohl wir noch im Leibe des Todes wallen (Col. 2, 12. 3, 1). Das göttliche Wort hat sich also wirklich erfüllt, und die Schaam war nicht etwa der Ersatz, sondern die Folge jener Erfüllung, das erste physische Zeichen, daß sie geschehen sei. Nicht will ich hiermit aussagen, daß die Wirkung der Frucht nur eine leibliche gewesen sei. Nein, sie war allerdings, wie Delitzsch sagt*), vorerst eine ethische. Denn vor allem war jedenfalls die Uebertretung des Gebotes an sich, nicht das Essen jener Frucht eine Thatsache, welche das Bewußtsein des Zwiespaltes mit Gott involvirte. Ja es mußte diese Thatsache, welcher Art sie auch sein, auf welcherlei Substrat sie sich beziehen mochte, den Tod zur Folge haben. Es würde deßhalb der Genuß auch jedes andern Baumes den Tod gewirkt haben. Selbst der Lebensbaum mußte tödtlich werden; er hätte eine qualvolle Unsterblichkeit herbeigeführt. Ein Baum niederer Art würde nicht getödtet haben, sondern selbst getödtet worden sein, d. h. er wäre sammt der ganzen Natur in den Tod des Hauptes mit hineingezogen worden.

§. 84.

Die physische Wirkung der Frucht des Erkenntnißbaumes muß aber nothwendig der geistigen Bedeutung desselben entsprochen haben. Wie Gut und Bös erkennen eine res anceps ist, gut für den, der stark genug ist, um vor dem Abgrund

*) Bibl. proph. Theol. S. 279.

nicht zu schwindeln, verderblich aber für den Schwachen, so muß auch die Frucht des Baumes dem Starken gesund und nahrhaft, dem Schwachen ein Gift gewesen sein. Denn Geist und Leib stehen auch hier wieder in untrennbarster Wechselwirkung. Die Stufen ihrer Lebensentwicklung entsprechen sich: wie der Mensch geistig unreif war, die ethische Wirkung des Baumes zu ertragen, so physisch unreif in Bezug auf die physische Wirkung. Er empfand sie als Gift, während zu rechter Zeit genossen sie eine jene geistige Erkenntniß stützende und fördernde leibliche Grundlage abgeben mußte. Welcherlei aber war nun die Wirkung jenes Giftes auf den Leib? Sie wurden gewahr, daß sie nackt seien, und sie flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen. Daß also die Frucht auf die Organe der Zeugung wirkte, ist offenbar. Nicht zwar, daß die Geschlechtslust rege wurde, ist gesagt. Denn nur, daß sie sich jener Theile schämten, sagt der Text aus. Schaam aber und Lust sind keineswegs nothwendig verbunden. Sonst müßte auch gleich hier stehen, was wir erst 4, 1 lesen. Wenn nun Delitzsch (a. a. O.) sagt, es sei nicht abzusehen, warum jene Wirkung ganz besonders auf die Zeugungsorgane gerichtet gewesen sei, so glaube ich dennoch, daß ein solcher Zusammenhang sich nachweisen läßt. Allerdings aber wirkte die Frucht nicht auf die Geschlechtsorgane allein. Warum schämen wir uns denn gewisser Theile unsres Leibes? Nicht wegen ihrer Gestalt, sondern wegen ihrer Funktionen, resp. wegen dessen, was sie zu Tage fördern. Was vom Menschen ausgeht, verunreinigt ihn. Jene Theile sind die Cloaken des Leibes. Wir schämen uns aber jener beiden Pole nicht in gleichem Maaße, sondern in erhöhtem desjenigen, der zugleich der Zeugung dient. Es ist schon überhaupt eine furchtbar entehrende Schmach, daß unser Leib solche turpia et foeda excrementa von sich aussondert! Der Leib, ein Tempel Gottes und solche Greuel in seinem Innern! Doppelt schmachvoll aber ist es, daß, wie der Heidelberger Anatom Jodocus Lucius sich ausdrückt, zwischen Harn und Koth unsre erste Wohnung ist, und daß wir dann durch eine Cloake

zur Welt kommen *)! Welche Ironie, welche unauslöschliche Schande, die unsern Leib vom Momente seines Entstehens an umgiebt und das ganze Leben hindurch ihm inwohnt! Konnten denn die Organe der Fortpflanzung und der Absonderung nicht getrennt werden?

Nicht von jeher waren jene Organe zu so schmachvollem Dienste bestimmt. So lange das Princip des Todes noch nicht in der Natur, so lange also des Menschen Leib und die Nahrung, die er zu sich nahm, nur von Elementen des reinen Lebens durchdrungen war, konnte ein Proceß der Gährung und Fäulniß nicht stattfinden. Wenn auch Absonderungen geschahen, so mußten diese rein sein wie das Genossene, und der Mensch konnte sich der dazu dienenden Organe nicht schämen. So wie aber der Baum der Erkenntniß das Princip des Todes in den Leib des Menschen zuerst, sodann mittelbar in die ganze Natur geworfen hat, ist alles leibliche Leben dem Moder und der Fäulniß verfallen. Selbst die noch frische in den Leib aufgenommene Nahrung wird dadurch nur einer beschleunigten Zersetzung unterworfen, welche die sofortige Sekretion der grob materiellen Elemente zur Folge hat und in Verbindung mit allem dem, was im Leibe selbst allmählig abstirbt, jene stinkenden Vorboten des Todes bildet, welche uns fort und fort an die Ursache des Todes, an die Sünde erinnern. Die Sünde aber ist nicht blos ein Unrecht, sie ist eine Schändlichkeit, ein schimpflicher Undank und ehrlose Rebellion gegen die ewige Liebe und die ewige Wahrheit. Daher denn auch in unsrer Strafe das Element von Schmach, das wir m lebendigen Leibe mit herumtragen, das dem Leichnam den Abscheu und Ekel alles Lebenden zuzieht, und das endlich auch im Tode unsres stellvertretenden Sühnopfers sich zeigt. Denn derselbe hat nicht nur den Tod überhaupt, sondern auch den schimpflichen Tod des Kreuzes erdulden müssen (Gal. 3, 13).

Es ist ganz natürlich, daß der Mensch von dem Au-

*) Homo, superbum illud animal inter excrementa nascitur. Voss de idolol. III, 21.

genblicke an, wo jene Organe zu Werkzeugen dieser unsre Schuld und Schmach verrathenden Funktionen geworden waren, sich derselben schämte. Daß die Augen sich öffneten und die Nacktheit erkannt wurde, heißt nichts anderes als: der Mensch machte jetzt einen Unterschied zwischen den Gliedern seines Leibes, den er bis dahin nicht gemacht hatte. Er fühlte, daß gewisse Theile nicht offen gezeigt, sondern verdeckt werden mußten. Nun verdeckt man aber doch nur, was anstößig, schändlich ist. Wie kam's nun, daß diese Glieder jetzt auf einmal als schändlich erschienen, da sie es doch vorher nicht gewesen waren? Hatte sich ihre äußere Gestalt verändert? Keineswegs. Auch ihr Dienst war derselbe, aber die Objekte dieses Dienstes waren andere, waren faktische Beweise unseres schmachvollen Falles und unserer ebenso schmählichen Strafe geworden.

§. 85.

Adams Sünde war objektiv betrachtet jedenfalls die schwerste und folgenreichste, die je begangen worden ist; subjektiv angesehen war sie vielleichst die leichteste und kleinste, die erste Flocke der Lawine. Man bedenke, daß die Schlange nicht an Adam, sondern an das schwächere Weib sich wandte, und daß das, was eine Versündigung schwer macht, nämlich die mit Bewußtsein vollzogene Wahl des in seinen Folgen klar erkannten Bösen vor dem eben so deutlich erkannten Guten hier gänzlich fehlte. Eva und Adam waren nicht allwissend. Man überschätze ihr Wissen nicht. Es war lediglich unmittelbares Durchschauen der ihnen unter- und bei-geordneten leiblichen Natur, nicht aber prophetisches oder spekulatives Erkennen der Zukunft und der Geisterwelt. Sie wußten nicht, was sie thaten. Sie hatten keine Ahnung von den Folgen ihres Schrittes. Nur, wenn sie diese Folgen gekannt und doch gegessen hätten, würde ihre subjektive Verschuldung der objektiven gleichkommen.

b) Der Begriff des Todes.

§. 86.

Jedenfalls war aber mit jenem Akte der ewige Zwiespalt zwischen Natur und Geist begründet.

Die Stelle Gen. 3, 14—21, welche die strafenden Worte des Herrn an die Schlange, das Weib und Adam enthält, mag das Evangelium des Todes genannt werden. Es ist zwar vom geistigen Tode (den Begriff im Gegensatz sowohl zur Leiblichkeit als zur Endlichkeit genommen) nicht die Rede, sondern nur von den verschiedenen Stufen des leiblichen Todes. Denn immer noch hält sich die Geschichte innerhalb der Grenzen der Natürlichkeit; es ist, wie wenn alle Personen und Dinge rein leiblicher Natur wären. Aber wenn wir den Begriff des Todes recht fassen, so werden wir auch das zu verstehen vermögen, was unsere Stelle nicht lehrt, sondern verschweigt.

Der Begriff des Todes kann nur im Gegensatz zum Begriff des Lebens richtig erkannt werden. Gott ist das Princip alles Lebens, also kann es kein Leben geben außer in der Einheit mit ihm. Aber wie diese Einheit ihre Stufen und Grade hat, so auch Leben und Tod. Der Geist ist selbst göttlicher Natur, und deßhalb unfähig aus der Einheit mit Gott absolut herauszutreten, mithin kann er auch nie absolut sterben. Der kreatürliche Geist kann selbst Gott sein wollen. Dies ist seine Ur- und Grund-Sünde. Die Folge davon ist die Selbstqual der Thorheit und Bosheit. Denn indem der Satan ewig als Person fortexistirt, empfindet er in seinem Geiste ewig (nämlich relativ ewig) den zerschmetternden Rückschlag seiner ebenso unsinnigen als frevelhaften Rebellion. Das ist ein Leben, welches kein Leben ist. Es ist der Stachel des Todes tausendfach verschärft und wiederholt nach Maaßgabe der Größe des Verbrechens und des Verbrechers. Anders aber äußert sich der Tod in der Natur des Satans. Auch diese ist ewig, aber weil leiblich, ist sie auch leiblichen Todes fähig. Nicht zwar eines endlichen, definitiven Todes, denn ihrem nie endenden Sein kann nur ein nie endendes Sterben parallel gehen. Dies ist das ewige Feuer, welches bereitet ist dem Satan und seinen Engeln. Auch hier ist der Tod in Form eines Zwiespalts zwischen Natur und Geist vorhanden, aber eines Zwiespalts, der nie zum Abschlusse, nie zur Ruhe kommt.

Denn das Sterben, welches der Satan in seinem Geiste, wie in seinem Leibe empfindet, wirkt zugleich zerreißend auf die zwei Faktoren seines Wesens, weil das Todte nie fähig ist organische Verbindung einzugehen oder festzuhalten. Soviel also im Satan Tod ist, sind sein Geist und seine Leiblichkeit auseinander (nicht räumlich). Soviel aber noch Leben in ihm ist, sind sie noch ineinander, und sofern, wie gezeigt, der Proceß des Sterbens im Satan ein ewiger ist, ist auch jener Riß ewig. — Die irdische Kreatur stirbt ebenfalls, wenn und indem sie von dem Brunnquell des Lebens sich ablöst. Auch hier wurzelt der Tod im Geiste, als dem Herrscher. Der Wille ist es, das Wollen des Bösen nämlich, welches tödtet. Auch der Geist des Menschen kann nicht sterben, aber er empfindet in verhältnißmäßigem Gradunterschiede dieselbe Qual im Bewußtsein wie der Satan. Ferner offenbart sich hier derselbe Riß zwischen Geist und Leib, nur mit dem Unterschied, daß die irdische Leiblichkeit wirklich ein Ende nehmen, definitiv sterben kann. Eben dieses Sterben wird ihr als Strafe der Sünde an der genannten Stelle Gen. 3, 14—21 angekündigt.

c) Die Vorstufen des Todes.

§. 87.

Ueberblicken wir diese Stelle, so tritt uns der Tod der Leiblichkeit in seinen verschiedenen Formen entgegen. Als Gipfel nehmen wir das faktische Lebensende des Menschen, die Trennung von Leib und Seele wahr. Aber dieser höchsten und entscheidenden Manifestation des Todesprincips gehen die Vorstufen oder Vorboten voran: Krankheit und Schmerz, wie sie beiden Geschlechtern gemein sind und wie sie speciell beim Weibe in den Mühen der Schwangerschaft und den Wehen der Geburt sich zeigen. Aber nicht nur im Menschen ist das Princip des Todes wirksam. „Verflucht sei die Erde um deinetwillen" lesen wir v. 17. Es war unmöglich, daß der Herr der Erde fiel und die Erde selbst auf der ursprüng-

lichen Höhe stehen blieb. Dadurch wäre die Herrlichkeit der Erde zwecklos geworden, oder der Mensch mußte die Erde verlassen. Denn so lange er auf ihr lebte, konnte ihn den Gefallenen nicht das alte Paradies umgeben, das nur für den Reinen bestimmt und zugänglich war. Es mußte also seinem Inneren das Aeußere sich conformiren. Die Erde mußte auch dem gefallenen Herrn dienen, und ein seinem neuen Zustande entsprechendes Gewand anlegen. Daher denn nun auch Tod und Verwüstung in allen Formen und Stufen in der Natur. Lauter Folgen des tiefen Risses, welcher als Wirkung des im Geiste mächtig gewordenen Todeskeimes zwischen Geist und Natur entstehen mußte. Denn wie konnte der Geist die Natur noch mit den alten göttlichen Lebenskräften durchdringen, wenn er selbst ungöttlich geworden, von der Qual des Bewußtseins seiner Schuld und Disharmonie mit Gott durchdrungen war? Eine neue Natur im schlimmen Sinne ist das Produkt dieser Veränderung, eine Natur nämlich, welche als Antipode, als Feind des Geistes betrachtet werden muß. Dies ist die Natur der Welt, des *Κόσμος* im schlimmen Sinne. Sobald der Geist aus der Natur gewichen ist, ist sie principiell dem Tode verfallen und selbst ihre vegetirende Existenz ist nur ein Streben nach dem Tode. Denn die vom Geiste verlassene Natur ist pure Materie, Fleisch. Das Fleisch lebt nun zwar noch, aber sein Leben fristet sich mit den Elementen des Todes. Es begehrt die Träber zu essen, welche nicht nur nicht wahrhaft nähren, sondern im Gegentheil das Leben nur noch mehr vergiften. Alle Naturwesen, welche der Natur dienen im bewußten oder unbewußten Gegensatz zum Geiste, zerstören ihre Natur selbst.

d) Die Heilmittel gegen den Tod.

§. 88.

Indem nun unsere Stelle, wie bereits bemerkt, vom leiblichen Tode und seinen Formen und Stufen spricht, unterläßt sie es doch nicht, wenn gleich wieder in sinnlicher Form,

auch auf die Heilmittel hinzudeuten, welche uns gegen denselben gegeben sind. Und zwar ist wohl zu bemerken, wie die Strafmittel immer zugleich auch Heilmittel sind. Wir bemerken auch hier einen Stufengang. Die Strafdrohung wendet sich zuerst an die Schlange als den Urheber der Katastrophe, dann an das Weib als das erste Opfer und Werkzeug der Schlange, zuletzt erst an den Mann. In gleichem Verhältniß zur Schuld steht die Verheißung des Heiles. In dem Strafurtheile, das über den Schuldigsten ausgesprochen wird, ist das entscheidende, definitive Heil angedeutet. Dem Weibe und Manne verkündet Gott auch die irdischen, zu ihrem Heile der Strafe selbst inwohnenden Zuchtmittel. Vergleichen wir diese Weissagung mit jener ersten, die wir in der Schöpfung des Menschen selbst gefunden haben, so springt in die Augen, daß es die erste Wortweissagung ist, welche Gott ausspricht, sodann, daß es die erste Heilsweissagung nach dem Falle ist, daß sie mithin das Elend, welches in Folge der Sünde über uns kommen mußte, voraussetzend, recht eigentlich auf die Erlösung und den Erlöser im negativen Sinne sich bezieht. Und wie wir gesehen haben, daß unsere Erzählung den Charakter der kindlich-sinnlichen Natürlichkeit bewahrend, vom geistigen Tode nicht spricht, nur ihn ahnen läßt, so läßt sie auch in dieser Weissagung die Grundrisse des geistigen Heiles nur durchschimmern durch die Züge eines sinnlichen Bildes. Ich will auch hier nicht wiederholen, was andere (namentlich neuerdings Delitzsch in seinem Commentar in trefflicher Weise) über diese Stelle gesagt haben. Nur weniges von meinem Gesichtspunkte aus wichtiges sei vergönnt hervorzuheben. Zuerst bemerke ich, daß aus dem Zusammenhang der Stelle (man vergleiche die successiven Anreden an Mann, Weib, Schlange und die vom einen zum andern weisenden Antworten) sich ergiebt, daß die Worte an die Schlange gerichtet sind in Gegenwart des Menschen. Daraus erklärt sich vollkommen, warum nicht der Satan, sondern das im Grunde allerdings unzurechnungsfähige Thier den Fluch Gottes vernehmen muß. Es kam darauf an, daß die Menschen den Zorn

Gottes über ihren Verführer wüßten, denn dies trug bei, sie die Größe ihrer eigenen Schuld ermessen zu lassen. Auch sollte ihnen die kriechende Gestalt der Schlange fortwährendes Denkmal der einstigen Ueberhebung dieses Thieres, somit der Veranlassung sein, von welcher ihre (göttlich sanktionirte) Feindschaft wider dasselbe sich herschrieb. Es ist klar, daß, um dies alles zu erreichen, die Schlange sichtbar gegenwärtig sein mußte. Vom Satan wußten die Menschen nichts, — ein gegen diesen ausgesprochener Fluch würde für sie absolut unverständlich gewesen sein. Daher sind die Worte Gottes scheinbar nur an die Schlange gerichtet. Sie sind so beschaffen, daß man sie durchweg auf dieses Thier beziehen kann, denn selbst das הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְ" kann in dem ganz allgemeinen Sinne verstanden werden, daß der Mensch immer ein gefährlicherer Gegner für die Schlange sein werde als umgekehrt. Aber stufenweise tritt doch in den Worten auch eine Beziehung auf einen dritten zu Tage. Denn während die Worte des 12. Verses „verflucht seist du vor allem Vieh und vor allen Thieren des Feldes; auf deinem Bauche sollst du gehen und Erde fressen dein Leben lang" ganz offenbar die irdische Schlangenmatur im Auge haben, ist v. 15 doppelsinnig. Schlangensaame und Weibessaame, die Feindschaft zwischen beiden, das Kopfzertreten und in die Ferse stechen — sind lauter doppelsinnige Ausdrücke. Wir haben hier eine Weissagung von der oben (S. 113) beschriebenen Art vor uns, eine solche nämlich, von welcher wir gesagt haben, daß sie Gegenwart und Zukunft, Diesseits und Jenseits, Sichtbares und Unsichtbares in Einem darstelle mit Wortmitteln, die beide zugleich charakterisiren. Den tieferen Sinn versteht freilich nur der, welcher die Worte in der Einheit mit der Geschichte zu fassen vermag. In diesem Sinne nun, den näher zu erörtern überflüssig ist, meine ich, läßt unsere Stelle die Grundrisse des geistigen Heiles durchschimmern durch die Züge des sinnlichen Bildes.

§. 89.

Die beiden folgenden an Eva und Adam gerichteten Straf-

urtheile lehren wesentlich dasselbe, nur reden sie allein von irdischen Verhältnissen. Dem Weibe ist die Schwangerschaft, das Gebären sowie die Pflege von Kindern eine schmerzvolle Plage, aber ist ihr dies alles nicht zugleich die heilsamste Zucht? Bekommt sie nicht eben dadurch Gelegenheit, die edelsten Anlagen ihrer Natur zu entfalten? Denken wir uns das sündige Weib ohne diese Strafe, so müssen wir es uns zugleich seiner schönsten Zierde beraubt und auf tieferer Stufe stehend denken, als es jetzt steht. Sodann die Abhängigkeit vom Manne, welche nach ihren zwei Seiten nämlich der Bedürftigkeit und der Schwäche des Weibes geschildert wird, ist sie nicht eine Strafe und eine Wohlthat zugleich? Eine Strafe, wenn wir sie mit dem Zustande vergleichen, die unsre Worte im Stande der Integrität voraussetzen. Denn wenn der Gegensatz seine Geltung haben soll, so muß für diesen ein anderes Verhältniß zwischen Mann und Weib, nämlich ein Verhältniß größerer Gleichheit angenommen werden. Eine Wohlthat aber ist diese Abhängigkeit dem sündigen Weibe, denn eben dadurch ist seine Verantwortlichkeit eine geringere. Die größere Stärke, aber auch die größere Bürde liegt auf unsern Schultern; wir haben die Arbeit der Geschichte, jene der Natur. Wie das sündige Weib ohne ihren Beruf als Gattin und Mutter im Fleische versinken würde, so der Mann ohne die schwere Arbeit im Schweiße des Angesichts. Denn da wir nun einmal der Macht des Fleisches anheim gefallen sind, würden wir derselben erliegen ohne den beständigen mühevollen Kampf mit der Materie, welchen die gefallene und seufzende Kreatur uns nöthig macht. Die Früchte des Paradieses würden uns beim jetzigen Zustande unseres Innern verderblich sein; die Dornen und Disteln spornen uns zu heilsamer Anstrengung. Ja der Tod selbst, welcher das kurze mühevolle Leben beschließt, ist eine Wohlthat. Denn die geschwächte Natur vermöchte die Unsterblichkeit inmitten der Leiden dieses Lebens gar nicht zu ertragen. Insofern ist es offenbar, wie der leibliche Tod für den Menschen nicht das Schrecklichste ist. Das Schrecklichste ist vielmehr jenes ewige Sterben, dem die unsichtbare Leiblichkeit des Gott-

losen jenseits in der Gemeinschaft der bösen Geister entgegensieht nach dem Worte der Schrift Mth. 20, 28: „Fürchtet euch vielmehr vor dem, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle," — und 25, 41: „Gehet hin ihr Verfluchten in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln."

Als mittelbare Folge des Falles benennt die Schrift dreierlei: daß Adam sein Weib חַוָּה nannte, daß Gott selbst die Menschen mit Fellen bekleidete und die Vertreibung aus dem Paradiese.

3.

Die mittelbaren Folgen des Falles.

a) der Name חוה

§. 90.

Der Name, den Adam dem Weibe gab, bezieht sich offenbar auf das, was zu ihr vom Kindergebären gesagt war. Denn er hatte sie noch nicht erkannt. Er gab ihr also den Namen nicht in Folge derselben Einsicht, kraft welcher er die Thiere benannt und dem Weibe schon den Namen אִשָּׁה gegeben hatte. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß אָדָם nomen appellativum und nomen proprium zugleich ist, während חַוָּה nur als Eigenname gebraucht erscheint. Der erste Mann war so sehr Repräsentant des ganzen Geschlechtes, daß für ihn nur der umfassendste, der Genus-Name zugleich als Eigenname angemessen war. Das Weib kann nicht die Menschheit repräsentiren, deßhalb ist ihr Gattungsname nicht das Femininum von אָדָם, sondern, weil sie als Gehülfin des Mannes, folglich um des Mannes willen da ist, wird sie als Gattung mit dem Femininum von אִישׁ benannt. Aber das erste Weib bekommt von ihrem Manne, ich möchte sagen als Brautgeschenk (denn der Name selbst deutet ja auf den Beruf des Weibes hin und die Hochzeit war nun nahe) einen besonderen, einen Eigennamen, den ersten, der gegeben wurde. Adam hat damit angefangen,

das Weib zu ehren. Er ehrt in ihr den mütterlichen Beruf, in welchem allerdings der Vorzug des Weibes vor dem Manne und sein hochwichtiger Einfluß auf die Geschichtsarbeit des Mannes besteht. Ich will nicht wiederholen, was Baumgarten in geistreicher Weise über diesen Namen gesagt hat. Man vergleiche seinen Commentar zum Pentateuch I, S. 61 ff. — Nur das muß ich von meinem Standpunkte aus hinzufügen, daß Adam, wenn er sein Weib die Lebendige nannte, nach dem ganzen Charakter der Periode, in welcher er lebte, darunter so wenig das geistige und ewige Leben verstehen konnte, als v. 14 — 21 vom geistigen und ewigen Tode die Rede ist. Er sieht in ihr die Mutter alles Lebendigen im natürlichen Sinne. Auch der Heiland war des Weibes Sohn nur in diesem Sinne. Aber allerdings erwächst unmittelbar aus den leiblichen Geburten auch unserer Seele ihr Heil.

b) Die Bekleidung mit Fellen.

§. 91.

Daß Gott Adam und seinem Weibe Röcke von Fellen machte, ist ein Zug, der von den Erklärern als ein unbestreitbares Symptom mythischen Ursprungs mit Gleichgültigkeit oder gar mit Hohn begrüßt wird. Und doch scheint mir dieser Zug gerade recht die Geschichtlichkeit unsrer Erzählung zu erweisen. Denn ich wüßte gar nicht, was dem Momente angemesseneres geschehen konnte. Wir haben aber die Pflicht, an jene Zeit nicht den Maaßstab der Gegenwart anzulegen, sondern sie mit ihrem eigenen Maaße zu messen. Wie nun? Waren Adam und Eva nicht Kinder Gottes? Und waren sie ihm etwa gleichgültig? Sicher nicht, denn sie waren die Mittelpunkte seiner Schöpfung. Ferner waren Adam und Eva Kinder dem Alter nach. Sie bedurften der Kleidung um des Leibes und um des Gewissens willen. Von selbst hatte ihre Weisheit sie nur bis zu Feigenblättern geführt. Wenn nun Gott selbst ihnen Röcke macht, so sollte man doch wahrlich diese Thatsache nicht immer nur nach ihrer äußerlichen und individuellen, sondern auch nach ihrer innerlichen und allgemein-welthistorischen Bedeutung ins

Auge fassen. Gott selbst reicht dem Menschen das erste Kleid. Er hat es genommen vom Thiere, das er tödten konnte, weil das Princip des Todes — nicht durch Gottes Schuld — in der Schöpfung bereits herrschend geworden war. Siehe da den Anfang der Kunst, auf welcher in unserm jetzigen, durch die Sünde getrübten Zustande unsere ganze Cultur und Civilisation beruht. Gott selbst also lehrt den Menschen die Kunst, welche dem von ihm selbst herbeigeführten Zustande entspricht. Es ist eine Kunst, die in ihrem Ursprunge das Element der Naturfeindschaft, der Naturzerstörung verbirgt. Denn man beachte wohl, daß nicht an der Pflanze, sondern am Thier die Cultur sich zuerst entwickelt, weil nicht jene, sondern dieses Kunstthätigkeit, wenn sein Gebrauch einmal Bedürfniß geworden ist, mit Nothwendigkeit provocirt. Die zunächst sich darbietende Art aber des Thieres zur Kleidung sich zu bedienen, resp. ihm sein Kleid zu nehmen, setzt die Tödtung des Thieres voraus. Obwohl wir also die Anfänge der Cultur hier wahrnehmen, sehen wir Adam und Eva doch noch immer im Stande höchster Natürlichkeit. Und zwar waren sie erst jetzt recht zu schwachen, hülfsbedürftigen Kindern geworden. Da offenbart nun die Liebe Gottes in ihrer Demuth ihre ganze Größe. Oder ist die Liebe nicht um so größer, je mehr sie sich zu dem Geliebten herunterläßt? Und wenn andere mit Recht in jener ersten vom Thiere genommenen Hülle eine Hinweisung auf eine andere Bedeckung sehen, „bei deren Anblicke der Mensch zwar eines zu dem Ende geschehenen Todes gedenkt, aber ohne um ein deßhalb entschwundenes Leben zu trauern*),“ so sei es erlaubt, in jener Liebe Gottes, die zu so kleinem Dienste nicht zu groß war, eine Bürgschaft und ein Vorbild der Liebe zu sehen, welche zum größten Dienste nicht zu klein war.

c) Die Vertreibung aus dem Paradiese.

§. 92.

Die dritte Folge des Falles ist, daß Gott die Menschen

*) Hofmann Weiss. u. Erf. I. S. 78.

aus dem Paradiese treibt, und damit versetzt er Geist und Natur auf ein neues, von dem bisherigen wesentlich verschiedenes Gebiet. Eden war immer noch Eden; der Baum des Lebens war immer noch da. Wie konnte innerhalb dieses geheiligten, die Spuren der alten Herrlichkeit noch immer an sich tragenden Ortes der Zwiespalt zwischen Geist und Natur, der nun einmal ausgebrochen war und durchgekämpft werden mußte, eine Stätte für seine Geschichte finden? Nur die Dornen und Disteln tragende außerparadiesische Erde, also die Natur in ihrem Verfalle konnte dem Geiste entsprechen, der im Kampfe mit der Natur die Macht des Fleisches überwinden sollte. Wenn es deßhalb heißt, daß Gott die Cherubim im Osten des Gartens lagern ließ, um den Weg zum Baume des Lebens zu bewachen, so ist damit nur der Mittelpunkt eines sich von selbst verstehenden Kreises angedeutet. Denn nicht der Baum des Lebens allein, das ganze Paradies, in dessen Mitte der Baum stand (2, 9), war dem Menschen von nun an verschlossen. Nicht allein würde jene Unsterblichkeit, welche der Baum verlieh, dem Menschen den diabolischen Widerspruch von göttlicher Leiblichkeit und widergöttlichem Willen mitgetheilt haben, sondern auch abgesehen davon paßte das Innere des Menschen nicht mehr zu dem immer noch herrlichen Aeußern des Paradieses. Der Geist des Menschen war insofern allerdings um eine Stufe höher gestiegen, als ihm der absolute Gegensatz, der Gegensatz zwischen Gut und Bös zum Bewußtsein gekommen, und dadurch seiner Freiheit nun die sittliche Sphäre eröffnet war. Gott selbst erkennt an, daß der Mensch dadurch ein Elohim geworden sei; ein neuer Beweis dafür, daß die Elohimsnatur im Gegensatz zu allen anderen im Geistesleben besteht. Die Spitze desselben ist aber das die Freiheit involvirende Selbstbewußtsein. Aber der Mensch ist nicht in der rechten Weise Elohim geworden. Er hat zwar das Geheimniß, auf welchem das Privilegium der Elohimsnatur beruht, erfahren, aber so, daß er's nicht brauchen, nicht beherrschen kann, sondern von ihm wie von einer zu schweren Wucht vom Wege abgezogen und erdrückt wird. Weil er's also ist und doch nicht recht, weil er

ein schlechter, ein stümperhafter Elohim geworden ist, liegt in den Worten Gottes 3, 22 jene erhabene Ironie, die man nicht hätte verkennen sollen. Wie wunderbar aber gestaltet sich nun hier wieder das Wechselverhältniß von Geist und Leib! Cherubim mit flammendem Schwerdte müssen sich vor den Garten lagern! Hofmann hat trefflich gezeigt, daß Jehova, indem er die Cherube niederließ, sich selbst bleibend niedergelassen hat *). Daß die Cherube lediglich Ideen seien, können nur die behaupten, welche den Realismus der Schrift nicht zu fassen vermögen. Mir sind sie einer der direkten Beweise dafür, daß leibliche Gestaltung in der untrennbaren Nähe des göttlichen Wesens sich findet. Wenn Gott der ist, welcher über den Cherubim thront (1. Sam. 4, 4; 2. Reg. 19, 15. Ps. 80, 2. 99, 1; Jes. 37, 16; I. Chron. 13, 6), so kann Niemand sagen, daß nur akkommodirend von seinem Throne die Rede sei, sondern dieser Thron ist uns benannt, und wir wissen, daß derselbe leibliche Natur, wenn gleich in den wunderbarsten Formen an sich trägt. Und diesen Thron seiner Majestät verlegt Gott jezuweilen auf die Erde. Nach der Schöpfung war wirklich sie gewürdigt worden, den Thron des Weltherrschers zu tragen. Die Liebe war es, welche den Vater zu unserer kleinen Erde herabführte, dieselbe Liebe, welche die Röcke machte, und die sich überhaupt darin gefällt, im Kleinen groß zu sein. Gott wohnte selbst im Paradiese, denn dort zeigte er sich den Menschen, dort verkehrte er mit ihnen nach Menschenart (3, 8). Nach dem Falle verließ er zwar das Paradies, aber nicht die Erde. Er lagerte sich an der Schwelle des Paradieses, noch immer leiblich sichtbar, denn nur allmählich sank der Mensch in den Pfuhl der groben Materie, welche das Auge trübe macht, so tief ein, daß er überirdische Gestalt nicht mehr zu schauen vermochte. — Noch Kain schaut die Stätte der Gegenwart des Herrn (4, 14, 16), zum deutlichen Beweise dafür, daß der Abfall des Menschen aus seiner ursprünglichen δόξα, wenn auch durch ei-

*) Weiss. und Erf. I. S. 80. Schriftbeweis I. S. 179 ff.

nen Akt principiell begründet, doch in extensivem Sinne nur allmählig sich vollendete. Die Sündfluth hat auch die Stätte des Paradieses zerstört, und Gott thront seitdem nicht mehr auf Erden (vgl. Hofmann Schriftbeweis I, S. 181). Seit dem haben wir Menschen unsern Gott nicht mehr in unsrer Mitte. Er ist verborgen vor uns, wir sind alle wie Kain geworden. Er wohnt nun im Lichte, da Niemand zukann. Nur selten ist es einem Auserwählten vergönnt gewesen, wie Mose den Saum seines Gewandes zu schauen. Aber wie die Erde dereinst wieder tragen wird „die Hütte Gottes bei den Menschen," und wie er wieder bei ihnen wohnen wird, daß sie sein Volk, und er selbst, Gott mit ihnen, ihr Gott sei (Apoc. 21, 3), so war es dereinst. Jenes Ende ist nur die herrlichere Wiederholung des Anfangs. Und wie gerade die Stadt Gottes nach Oetinger's bekanntem Ausspruche beweiset, daß die Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes sei, so ist uns jetzt abermals klar, daß sie auch der Anfang derselben ist.

In zwiefacher Richtung sehen wir also den Riß zwischen Leib und Geist sich ausprägen. Nicht nur reißt das Band zwischen dem Geiste und der überirdischen Leiblichkeit allmählig immer mehr, sondern auch die irdische, die materielle Leiblichkeit verliert immer mehr das Salz des Geistes, sie wird stufenweise mehr Leichnam. Je mehr sie aber dieses wird, desto mehr entfaltet sich die, wie wir gesehen haben, im Tode selbst wurzelnde Kunst.

Kap. 2.

Der Mensch im außerparadiesischen Naturzustande.

§. 93.

Mit der Vertreibung aus dem Paradiese beginnt das Stadium der menschlichen Geschichte, in welchem wir uns noch befinden, diejenige Entwicklung nämlich, deren charakteristischer Faktor die Sünde ist. Der Anfang dieser Geschichte coincidirt mit dem Anfang der Kunst im soeben bezeichneten Sinne. Damit soll nun nicht ausgesagt werden, daß der Mensch mit

der Schwelle des Paradieses zugleich die Grenze des Naturlebens überschritten habe. Denn immer noch walten die Naturkräfte mächtig vor, nur in anderer Weise als im Paradiese. Während wir nämlich dort Natur und Geist in wiewohl unvermittelter Einheit wahrgenommen haben, finden wir nachher Geist und Natur in feindseligem Zwiespalte. Aber wiewohl der Abfall vom gemeinsamen Lebensgrunde, und in Folge dessen der Tod beide aus einander zu reißen droht, so kommt es doch nie ganz dazu. Denn es ist noch immer ein Princip göttlichen Lebens vorhanden, welches nicht sterben kann und deßhalb mitten im Todeskampfe die Elemente von Geist und Natur aufrecht und beisammen erhält. Aber während im Paradiese die Natur von selbst gab, was zum Dienst des Geistes nöthig war, muß sie jetzt gezwungen werden, und so beruht auf dem Principe des Todes, der Vernichtung unser ganzes jetziges Naturleben, welches eben deßhalb ein künstliches, weil unnatürliches genannt zu werden verdient. Denn nicht nur müssen wir die Thiere tödten, um sie zur Nahrung, Kleidung und anderem Gebrauche uns nützlich zu machen, sondern auch die Thiere, nachdem man angefangen sie zu tödten, tödten uns wieder und sich unter einander selbst, und sogar die Pflanze saugt ihre Nahrung aus dem Tode, in dem Grade, daß der Moderstoff sogar die Basis unsres Landbau's bildet. Dieser Zustand entspricht sicher nicht dem Ideale der Natürlichkeit. Er ist vielmehr im Vergleich mit diesem Ideale unnatürlich und ebendeßhalb künstlich zu nennen. Denn wenn die Geschichte d. h. das Leben des Geistes auf der Basis einer fort und fort zerstörten und sich selbst zerstörenden Natur verläuft, so muß zugestanden werden, daß das Verhältniß beider nicht ein organisches, durch Freiheit und Liebe bedingtes ist, sondern ein mechanisches, indem die Natur nur durch den fortwährenden Druck gewaltsamer Einwirkung zur Dienstleistung für den Geist gezwungen werden kann. Während dies nun der allgemeine, sich gleich bleibende Charakter des Verhältnisses von Natur und Geist im jetzigen Weltlaufe ist, findet ein stufenweiser Wechsel statt, indem Geist und Natur nicht immer das gleiche Maaß ihres

Zusammenwirkens einhalten. Im Anfange nämlich ist die Natur das bei weitem vorherrschende Princip. Denn substantiell betrachtet entwickeln sich beide in entgegengesetztem Sinne. Die Natur nämlich ist in ihrer Jugend am frischesten; je älter sie wird, desto näher rückt sie dem Tode; ihr Leben ist von der ersten Minute des Daseins an ein fortwährendes Sterben. Der Geist hingegen ist in der Jugend noch am wenigsten er selbst, erst allmählig wird er reif und sein selbst mächtig; je älter er wird, desto mehr bildet er sich, und eine Grenze seines Wachsthums gibt es nicht, der Tod führt ihn nur in eine andere Schule. So ist bei allem irdisch lebendigen die Jugend die Zeit des Naturlebens, das reifere Alter erst die Zeit des vorherrschenden Geisteslebens. Und wie im Einzelnen, so ist's im Ganzen.

§. 94.

Wir finden in der Zeit vom Verlassen des Paradieses an bis zur Sündfluth die Naturpotenzen noch durchaus vorherrschend. Vor allem deutet die lange Lebensdauer auf eine noch immer ungeheure Intensität der Lebenskraft. Sodann erfahren wir aus Gen. 6, 1—4, daß die Natur des Leibes sowohl in Bezug auf die Form, als auf die Materie noch ausserordentliches leistete: die wunderbare Schönheit der Weiber, welche sogar die überirdischen Geister aus ihrer Sphäre in die irdische herabzog, sodann die Nephilim, die Riesengeschlechter, bezeugen es. Aber auch die geistige Begabung war als Naturanlage eine eminente: die größten Erfindungen, die seegensreichsten Institutionen verdanken wir schon jener Zeit. Und daß wirklich diese Geistesgaben auf Naturanlage beruhten, geht mit Evidenz daraus hervor, daß sie erblich sind: in den beiden Geschlechtslinien der Kainiten und Sethiten pflanzen sich die einer jeden eigenthümlichen Anlagen vom Vater auf den Sohn fort. Aber nur zu mächtig waren die Naturkräfte. Sie waren es in dem Grade, daß der Geist als bloßer Naturgeist, als bloße Anlage, sie nicht nur nicht zu bewältigen vermochte, sondern selbst überwuchert und überwältigt wurde. Wir sehen dies daraus, daß selbst das Geschlecht der Sethiten in das allge-

gemeine Verderben eines wüsten, rohen Naturtreibens mit fortgerissen wurde. Denn am Ende war eben doch nur der einzige Noah ein gerechter, untadeliger Mann unter seinen Zeitgenossen; auch von seinen Stammesgenossen hatte keiner an diesem Ruhme Theil.

Aus diesen Erörterungen geht hervor, mit welchem Rechte wir auch diese Periode als eine Entwicklungsphase des „Menschen der Natur" betrachten, und zwar als diejenige, in welcher die gefallene Natur in der ganzen Fülle und Mächtigkeit ihrer noch jugendlichen Kräfte uns entgegentritt. Es sondert sich aber diese Periode ganz von selbst wieder in vier Stufen, nämlich in die Geschichte der gemeinsamen Stammväter, sodann in die Geschichte der Kainiten und Sethiten und endlich in die Darstellung der großen Katastrophe: der Sündfluth. —

1.

Die gemeinsamen Stammväter.

§. 95.

(Adam als Vater.)

Die Schrift erzählt uns von Adams Leben sehr wenig. Nach der Vertreibung aus dem Paradiese berichtet sie nichts mehr, als daß er sein Weib erkannte und daß diese ihm Kinder gebar. Es sind dies auch Thatsachen von höchster Bedeutsamkeit, sofern sie als zum ersten Male geschehend Hauptentwicklungsknoten der natürlichen wie heiligen Geschichte repräsentiren. Deßhalb wird auch 5, 3 mit unverkennbarer Absichtlichkeit das וַיּוֹלֶד בִּדְמוּתוֹ כְצַלְמוֹ hervorgehoben.

Adam, der Gott-Mensch auf der niederen Stufe, war als solcher der natürliche und nothwendige Typus des Gott-Menschen auf der höchsten Stufe. Er ist dies aber nicht nur im Allgemeinen, d. h. nach der Totalität seines Wesens, sondern auch nach den wesentlichen Entfaltungsmomenten, in welche die Totalität auseinander geht. Adam wird mit natürlicher Noth-

wendigkeit Gatte und Vater. An diese beiden Entwicklungsstufen schließt sich aber an, was mit gleicher Nothwendigkeit aus ihnen folgt, nämlich Familie, Volk und Staat. Mit einem Worte: wie im ersten Adam die natürliche Menschheit mit allen ihren organischen Gliederungen und Abstufungen enthalten ist, so im zweiten Adam die geistliche, die neue Menschheit. Indem der zweite Adam alle diese Verhältnisse natürlichen Lebens mit Ausnahme der Ehe selbst an sich erfahren hat, denn er war Sohn, Bruder, Volksgenosse, Bürger, hat er sie alle als berechtigt und geheiligt erklärt. Er hat ihnen die Weihe seiner Gemeinschaft ertheilt, und somit zu erkennen gegeben, daß er die Natur ehre, nicht verachte. Aber fortgesetzt hat er diese Verhältnisse von sich aus nicht, denn er war das (relative) Ende des Naturlebens; er war gewissermassen auch der letzte Adam. Ist doch im Grunde die ganze Geschichte der Menschheit nach ihm nur der Nachhall seiner Erscheinung, der Saum seines im Verschwinden noch sichtbaren Gewandes. Deßhalb konnte der Herr eine natürliche Ehe nicht eingehen. Wohl aber eine geistliche: die Kirche ist ja seine Braut und wir sind seine Kinder, gezeugt aus heiligem Saamen (1. Petr. 1, 23), daß wir seien ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priesterthum, ein heiliges Volk (ib. 2, 9), das sein πολίτευμα im Himmel hat (Phil. 3, 20). Doch hievon ausführlicher zu reden, ist hier nicht der Ort.

Wenn Kurtz (Geschichte des A. B. S. 41) die Bemerkung macht, daß der Mensch als Geist, Freiheit, Persönlichkeit und Selbstbewußtsein nicht wie das Thier durch bloßen Naturtrieb zur Begattung getrieben werden durfte, daß deßhalb jenes erste Erkennen des Weibes erst nach erlangtem Bewußtsein des Bösen und Guten stattfinden durfte, so scheint mir dieser Grund weniger richtig, als was Kurtz gleich darauf bemerkt, daß das entfaltete Menschengeschlecht ein Organismus sein sollte, daß also eine vor dem Falle entstandene Geschlechtslinie die Einheit der menschlichen Art durchbrochen haben würde. Jener Grund scheint mir aber deßwegen nicht stichhaltig, weil der Mensch weder vor dem Fall bewußtlos, nach bloßem Naturtrieb den

Akt vollzogen haben würde, noch nach dem Fall lediglich mit bewußter Ueberlegung ohne Natur-Impuls ihn vollzogen hat. Der Mensch war weder vor dem Fall ein bewußtloses Naturwesen, noch nach dem Fall ein blos berechnender Verstandesmensch. Bewußtsein ist denkbar ohne jene Unterscheidung von Gut und Bös, denn das Bewußtsein hat seine Stufen. — Es scheint mir, daß gerade vor dem Falle das Moment des Naturlebens geringer anzuschlagen ist. Denn obwohl ihrer selbst bewußt, waren Adam und Eva eben doch Kinder, und es ist, abgesehen von göttlicher Fügung, da wir nicht wissen, wie lange der paradiesische Zustand dauerte, jenes Nicht-Erkennen hauptsächlich auf Rechnung ihrer Kindlichkeit zu setzen. Nach dem Falle mußte die Begattung jedenfalls stattfinden; daß ihrem Eintreten dieselbe Wirkung, welche die Schaam hervorrief, förderlich war, ist gewiß, ohne daß man deßhalb annehmen darf, daß nur die Sünde jene Thätigkeit verursacht hat. Dem widerspricht ganz einfach der Organismus unsrer Leiblichkeit, welcher durch die Sünde nicht geworden, sondern nur befleckt worden ist.

§. 96.

(Eva als Mutter.)

Als Eva den Kain gebar, erfuhr sie zum ersten Mal die Wirkung des über das Weib verhängten Fluches. Was ist wohl natürlicher, daß Eva, nachdem der Mensch zur Welt geboren war, ausrief, sie habe Jehova geboren, oder, sie würde den Mann nicht gewonnen haben, wenn nicht Jehova bei ihr gewesen wäre? Daß keine einzelne Stelle angeführt werden kann, in welcher אֵת speciell die Bedeutung hülfreicher Gemeinschaft hat, beweist nicht, daß es diese Bedeutung nicht haben kann. Höchstens kann es uns bestimmen, die Partikel nicht ausschließlich in diesem Sinne zu nehmen. Eva hatte das Gefühl von Jehova's heiliger Nähe; aber diese kann ja gar nicht anders denn als eine hülf- und segensreiche gedacht werden.

Die Namen ihrer Söhne sind bedeutsam. Der Name Kain scheint nun zwar mit der Etymologie des angegebenen Zeitworts nicht zu stimmen. Allein nur nach unserer gegenwärtigen Kenntniß der Sprache. Wer aber kann behaupten, daß קין und קנה nicht wie auf einer Wurzel beruhen, so auch in der Grundbedeutung zusammenstimmen konnten? Daß sie aber als ע"ו und ל"ה verwandt sein können, ist bekannt und durch viele Analogieen erwiesen. Ich erinnere nur an die Stämme בוז und בָּזָה, דוּחַ und דָּחָה, שׁוּחַ und שָׁחָה u. s. w. Cf. Gesenius hebr. Grammatik §. 76. — Ewald ausf. Lehrb. §. 114 *). Eva nennt ihren Zweitgebornen Hebel, Hauch. Daß sie es deßwegen gethan habe, weil ihre Hoffnung in Kain einen siegenden Kämpfer wider den Schlangensaamen zu finden, so schnell zu nichte geworden sei (vergl. Kurtz Gesch. d. A. B. S. 41), widerlegt sich schon dadurch, daß man billig fragt: wie alt mußte denn Kain geworden sein, bis Eva jene traurige Gewißheit hatte? Sollte wirklich schon das Weinen und Leiden des kleinen Kain sie ernüchtert haben, wie Baumgarten meint? Dann mußte das Kind unmittelbar nach der Geburt, als es den Namen empfing, heldenmäßiger ausgesehen haben, als Wochen oder Monate später. Ich glaube nicht, daß Eva eine so specielle und persönliche Betrachtung an die Namen knüpfte. Vielmehr scheint es mir, daß sie das Kommen und Gehen, den Auf- und Untergang, das Gewinnen und Verlieren der irdischen Güter durch die Namen der beiden Brüder symbolisiren will. Das freudige Gefühl des Habens, des Erreicht-Gewonnenhabens erfüllt sie nach Kain's Geburt; die traurige Ahnung, daß auch das Liebste uns wie ein Hauch schnell wieder entschwindet, durchdringt sie bei Abel. Und diese ihre Ahnung,

*) Cf. J. A. Danz Dissertation: Caini nomen vindicatum im Thesaurus theolog. philolog. sive Sylloge diss. eleg. ad sel. et illust. V. T. loca Amst. 1701 Tom. I. p. 123 seqq.

(— warum sollte sie nicht prophetischer Art gewesen sein? Konnte sie nicht analog sein dem, was Elisabeth und Zacharias und Simeon und Hanna in ähnlichen Umständen ausgesprochen haben?) — diese ihre Ahnung, sage ich, erfüllte sich. Sie mußte die Erfahrung machen, daß gerade das Beste auf Erden kurzlebig, Unkraut von langer Dauer ist.

§. 97.

(Kain's und Abel's Cultur.)

Viehzucht in Abel, Ackerbau in Kain repräsentirt! Brüderliches Nebeneinander der zwei Grundformen menschlicher Cultur in uralter, unmittelbar nachparadiesischer Zeit! Merkwürdig ist, daß Abel, obwohl der jüngere, zuerst und daß er als Viehhirte genannt wird. Und doch wird später die Viehzucht kainitisch. Unter diesem Stamme bildet sich nach v. 20 das Nomadenleben aus. Warum sollte nicht der fromme Abel früher der Cultur sich zugewendet haben, die jetzt Tugend war? Und warum nicht der Viehzucht, da diese ja, wie gezeigt, die ältere Schwester sein muß und durch Gottes Unterweisung (3, 21) geheiligt war? Dazu kommt, daß im Thiere die Möglichkeit eines Cultus gegeben ist, der unendlich tiefer und bedeutsamer als der an die Pflanze sich anknüpfende auch dem frömmeren Gemüthe ungleich besser entspricht (cf. Delitzsch Comm. zur Gen. S. 149). — Ob Abel das Fleisch seiner Thiere aß? Delitzsch (a. a. O. S. 148) verneint dieses bestimmt. Ohne Zweifel wegen 9, 3, wo zuerst das Fleischessen ausdrücklich erlaubt wird. Indessen lassen sich gegen diese Argumentation doch einige Bedenken erheben. Daß Abel seine Thiere tödtete und ihre Fettstücke als Opfer darbrachte, lesen wir 4, 4 ausdrücklich. Sollte er nun Thiere nur zum Opfer geschlachtet haben? Daß er ihre Felle brauchte, erscheint mir als nothwendige Consequenz von 3, 21. Denn warum sollte der Mensch die Thiere nur geschoren haben, da ihm doch Gott selbst Felle getödteter Thiere gereicht, und er selbst Thiere zum Opfer getödtet hatte? Auch erfordert ja die abgeschorene Wolle vielmehr Kunst um zu brauchbarer Kleidung zu werden

als das abgezogene Fell. Ist es ferner wahrscheinlich, daß unter dem kainitischen Nomadengeschlechte, dessen übrige Entartung mit in Rechnung gezogen, der Fleischgenuß nicht gebräuchlich war *)? Gen. 7, 2 wird Noah befohlen, von den reinen Thieren je sieben und sieben, Männchen und Weibchen mit in die Arche zu nehmen. Mögen das nun je sieben Paare oder sieben einzelne gewesen sein, jedenfalls ist die Vermuthung, die schon J. A. Danz **) ausgesprochen hat, nicht unbegründet, daß diese größere Anzahl nicht nur der Opfer, sondern auch des Lebensunterhaltes willen aufgenommen werden sollte. Endlich enthalten die Noachitischen Vorschriften 9, 1—7 keineswegs lauter neue Bestimmungen. Sondern wie das „seid fruchtbar und mehret euch" und die Belehnung mit der Herrschaft über die Thiere nur Bestätigung einer alten Verheißung und eines alten Privilegiums ist, so konnte gar wohl das „alles Lebendige soll euch zur Speise dienen" nur Sanktion einer allmählig gleichsam von selbst eingedrungenen Observanz sein. Alle diese Gründe machen mich bedenklich, ob ich der Meinung beistimmen soll, daß Abel nur Wolle und Milch seiner Thiere zu seinem Gebrauche verwendet habe. Da es in solchen Dingen nie sprungweise, sondern allmählig zuzugehen pflegt, möchte vielleicht das sicherste sein anzunehmen, daß zwar Adam und seine unmittelbaren Nachkommen noch nicht Fleisch gegessen haben, daß aber doch Fleischgenuß unter ihren Nachkommen schon vor der Sündfluth allmählig in Gebrauch gekommen sei. Von Abel würde sich's dann von selbst verstehen, daß er zwar die Felle zur Kleidung, nicht aber das Fleisch zur Nahrung gebrauchte. — Die Ansicht, daß das Fleischessen vor der Sündfluth nicht gebräuchlich gewesen sei, wird übrigens auch von den älteren orthodoxen Theologen entschieden verworfen. Deyling in seiner Abhandlung **de sacrificio Habelis atque Caini (Obss. SS. Pars II. obs.**

*) Vergl. Mich. Baumgarten Pent. I. S. 84.

**) Interpr. Ebraeo-Chald. p. 23 nach Rosenmüller Schol. zu Gen. 7, 9.

IV. Pag. 51) nennt jene Absicht eine falsa hypothesis des Grotius und Clericus, welche auf der heidnischen Vorstellung vom goldenen Zeitalter beruhe, und fügt hinzu, daß diese falsche Hypothese durch Heidegger's Abhandlung de libertate Christiana in usu Sanguinis so darniedergeschlagen sei „ut jam mortua sepultaque videatur."

§. 98.

(Kain's und Abel's Religion.)

Als die Blüthe der Abel-Kainitischen Periode tritt uns das Opfer der beiden Brüder entgegen. In demselben vereinigen sich auf merkwürdige Weise Natur und Kunst. Es ist nämlich das Opfer ein Produkt der Kunst und der Natur im erhabensten Sinne zugleich. Ein Produkt der Kunst nenne ich das Opfer, sofern das Geopferte ein solches war. Die Meinung zwar, daß Abel Milch geopfert habe, welche sich schon bei Josephus (Antiqq. L. I. c. II, 1) findet, und von Grotius und Clericus wieder aufgenommen, von Grotius sogar zur Annahme, daß Abel auch Wolle geopfert habe, erweitert worden ist, — diese Meinung ist sprachlich und exegetisch durchaus unzuläßig. Aber insofern hat Grotius Recht, als er sagt, daß man Gott nicht anderes zu opfern pflege, nisi quod in usu sit hominum. Es liegt im Begriffe des Opfers, daß der Mensch etwas von dem Seinen nehme, um es Gott darzubringen. Es hat keinen Sinn, Gott etwas darzubringen, was dem Menschen nichts kostet und was Gott gleichsam schon hat, sofern die freie Natur, mit allem, was darin von selber wächst und gedeiht, das Gebiet ist, welches unmittelbar sein gehört. Deßhalb sagt David zu Arawna, der ihm ein Rind zum Opfer umsonst darbietet: לֹא אַעֲלֶה לַיהוָה עֹלוֹת חִנָּם (2 Sam. 24, 24). Deßhalb lesen wir auch Ps. 50, 9 ff.: „Ich will nicht von deinem Hause Farren nehmen, noch Böcke aus deinen Ställen. Denn alle Thiere im Walde sind mein, große Thiere auf tausend Bergen. Ich kenne alle Vögel der Berge, und das Wild des Feldes ist vor mir. Wenn ich hungerte, würde

ich's dir nicht sagen, denn mein ist der Erdkreis und seine Fülle." Auch dieser Stelle, die freilich nach Sinn und Zusammenhang ganz anderer Art ist, liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß zum Opfer die Thiere aus des Menschen Hause oder Stalle genommen werden müssen. Also kann nicht das reine Naturprodukt, es kann nur was in irgend einem Sinne Kunstprodukt, durch des Menschen Fleiß und Mühe zu Stande gekommen ist, geopfert werden, und eben darin liegt die erhabene, sittliche Natürlichkeit der Opferidee. Denn wie natürlich ist es nicht, daß der Mensch dem Gotte, welchem trotz des Menschen hinzukommender Kunstthätigkeit (**homo rebus additus**, Baco's Definition von Kunst), doch der Ruhm der absoluten Urheberschaft sowie des oberherrlichen Eigenthums- und Lehensrechtes zukommt, — wie natürlich ist es nicht, sage ich, daß der Mensch diesem Gotte den Tribut seines Feldes und seiner Heerde darbringt? Man hat richtig Abel's und Kain's Opfer als Schelamim betrachtet. Sie waren dies zu allernächst. Und nun möchte ich fragen: bedarf es, damit der Mensch Dankbarkeit erweise, einer besonderen Offenbarung und Anweisung? Ist nicht auch das Thier dankbar? Ich möchte deßhalb viel lieber behaupten, daß wir in diesem Opfer einen Akt natürlicher Religion zu erblicken haben. Und wie trefflich stimmt dieses zum Charakter der ganzen Periode! Auch die Frömmigkeit, auch der Cultus ist noch Natur! — Damit haben wir uns gegen die Ansicht erklärt, welche das Opfer auf göttliche Einsetzung und Belehrung zurückführt. Zwar haben wir dagegen nicht das Argument der Platoniker, welche sich daran stießen, daß Gott an der Darbringung unvernünftiger Kreaturen ein Wohlgefallen haben sollte. Wir berufen uns vielmehr darauf, daß erstens der Text von göttlicher Einsetzung kein Wort sagt (denn auch 3, 21 ist doch nur das Tödten der Thiere vorausgesetzt, keineswegs aber das Opfern derselben irgendwie indicirt). Dies ist von Bedeutung, wenn man bedenkt, daß außerdem, wo direkte göttliche Einwirkung und Belehrung stattfand, es immer erwähnt wird. Dies geschieht, wenn Gott die Herrschaft über die Natur den Men-

schen feierlich übergiebt, wenn er ihnen das Essen vom Baume der Erkenntniß verbietet, wenn er ihnen die Felle der getödteten Thiere als Kleidung darreicht. In allen diesen Fällen hatte Gott etwas zu geben oder zu verhüten. In unserem Falle aber, und dies ist mein zweites Argument, hatte er etwas zu nehmen, es handelte sich um ein Thun, welches gerade als freiwilliges den höchsten Werth hatte. Wenn nun auch die spätern Mosaischen Gesetze über die Form der Opfer Positives anordnen, so scheint mir doch anerkannt werden zu müssen, daß die Opferidee ursprünglich als ein spontaner Akt des menschlichen Gottesbewußtseins ins Leben getreten sei, wodurch natürlich die absolute Urheberschaft Gottes, der ja den Menschen selbst geschaffen hat, nicht geleugnet wird. Die Gründe, welche man für die Inspiration der Opferidee angeführt hat, finden sich zusammengestellt in der erwähnten Abhandlung Deyling's: **de sacrificiis Habelis atque Caini.** Es sind vornehmlich folgende zwei. Wie sollte es denkbar sein, sagt Deyling zuerst, daß Gott die Menschen im Anfange der Sünde und nach dem Sündenfall ihre eigenen Wege habe wandeln lassen, was andrerseits als ein Beweis göttlichen Fluches angesehen wird? Darauf ist einfach zu antworten, daß, wenn Gott die Menschen sich selbst überläßt, dies nur in Beziehung auf ein sündiges Naturwollen und im Gegensatze zur Bewahrung vor dem Argen als ein Fluch betrachtet werden kann. Wenn sie aber dem Zuge der in den Tiefen ihrer gottverwandten Natur schlummernden Liebe folgen, wie sollte er sie da nicht ihren eigenen Weg gehen lassen, da doch in diesem Falle das, was sie frei gewollt haben, auch das seinem Willen entsprechende ist? Aber allerdings ist auch hier ein Unterschied. Deyling sagt ganz richtig §. VI: „**Nulla Deo sacrificia nisi fide in Messiam oblata placuerunt unquam.**“ Obgleich Niemand behaupten kann, daß Gott jenen Zug der natürlichen Gottesliebe nicht wolle, so kann doch auch nicht gesagt werden, daß derselbe ihm absolut gefalle. Denn ihm kann nichts gefallen, was nicht ganz seiner Natur, ganz fleckenlos ist, wie denn auch nur makellose

Opfergaben ihm dargebracht werden dürften. Daß diese Makellosigkeit unsres Herzens nur durch den, welcher von Gott uns gemacht ist zur Heiligung und zur Gerechtigkeit, vermittelt werden könne, ist eine ewige Wahrheit, welche auch in Bezug auf jenes erste Opfer Gültigkeit haben muß. Deßhalb schaut Gott Kain's Opfer nicht gnädig an; es war nur Natur, ungeheiligte, vor Gottes Augen schlechte, sündige Natur. Aber Abels Opfer schaut er gnädig an, denn es war πίστει dargebracht, wie wir Hebr. 11, 4 lesen. Daß Abel Thiere opferte, hat zwar seinen Grund zunächst darin, daß er Hirte war, aber er war Hirte, weil, wie oben bemerkt, an das Thier die Möglichkeit eines tieferen Cultus sich anknüpfte. Es kann kein Zweifel sein, daß Abel den Zusammenhang zwischen seiner Sünde und dem Tode des Thieres ahnte, und eben darin besteht sein Glaube, daß er, wenn gleich als ein ἐλπίζων und οὐ βλέπων, im Tode des Opfers sein Leben zu finden erwartet. Man geht gewiß eben so unhistorisch zu Werke, wenn man Abel einen distinkten Glauben an den Messias beimißt, als wenn man Eva 4, 1 die Meinung aussprechen läßt, sie habe den Messias geboren. Nicht umsonst macht der Verfasser des Hebräerbriefes das Beispiel Abels als das erste der historischen Reihe namhaft: der Glaube tritt uns hier als Keim und Saamenkorn, als Chaos möchte ich sagen, entgegen. Denn es mochte chaotisches Dunkel über Abels Glaubensblicke schweben, deßwegen war aber doch Glaube in ihm und der Glaube war kräftig nach Mth. 17, 20. Also nur daß sein Leben vom Tode des Opfers abhänge, wußte Abel, aber das Wie wußte er nicht, und eben weil er den nicht erkannten Zusammenhang doch fest hielt, war er gläubig. Er hatte Christum in der Idee. Ideell war jener Tod der Tod Christi. Wir sehen hier das höchste, vollendende Opfer im ersten, keimartig unvollkommenen. Man könnte fragen, warum denn nicht Abel, sondern Abraham als Vater der Gläubigen (Gal. 3, 6 ff.), als Prototypus des Glaubens bezeichnet wird? Der Grund liegt nicht etwa darin, daß Abels Glaube unvollkommener, keimartiger war als der Abrahams, denn das

würde nur einen graduellen Unterschied ausmachen, sondern darin, daß Abraham der heilige Mensch Gottes war, Abel noch der Periode des Menschen der Natur angehört. Keine heilige Geschlechtslinie beginnt in dieser Periode, sondern es wird alles, was in ihr lebt, vernichtet durch die Wasser der Sündfluth. Auch Noah ist nur die Brücke, um die natürliche Menschheit aus ihrem ersten ins zweite Stadium hinüberzuretten; erst in diesem erhebt sich das heilige, das auserwählte, das gesalbte Geschlecht, und nur weil Abraham derjenige Gläubige war, welcher dieses Geschlechtes Reihe eröffnete, weil also in ihm die subjektive mit der objektiven Heiligung zusammentraf, ist er der Vater aller Gläubigen geworden. Doch wir wollten zeigen, daß die alten Argumente, welche die Inspiration des ersten Opfers beweisen sollen, nicht stichhaltig seien. Das so eben gesagte bildet uns die Brücke zu dem zweiten und Hauptargument, welches Deyling anführt. Er findet im Glauben Abels ein **validum sane pro divina sacrificiorum institutione argumentum.** Denn, sagt er, **fides aliunde esse nequit, nisi ex auditu, auditus autem ex verbo Dei** Röm. 10, 17. Daß dieses Argument zuviel und darum nichts beweist, ist offenbar. Denn erstens würde daraus folgen, daß zu Abel κηρύσσοντες geschickt worden seien; sodann, daß auch Kain geglaubt habe. Denn auch er hat geopfert; soll nun das erste Opfer aus der gläubigen Hinnahme eines Gotteswortes nach Maaßgabe von Röm. 10 erklärt werden, so müßte auch ihm eine solche Offenbarung geworden sein, welcher er gläubig Folge geleistet hätte. Es ist aber von Deyling Glaube und Opfer verwechselt worden. Abels Glaube ist allerdings Wirkung des göttlichen Geistes, wie aller Glaube. Aber sein Glaube kam nur zu seinem Opfer noch hinzu und machte es wohlgefälliger als das seines Bruders. Das Opfer aber überhaupt war ein Gedanke, dessen Verdienst beiden gemein war. Es war ein Produkt ihrer natürlichen Gottesliebe *), aber allerdings ein solches, an

*) Vergl. Molitor Philosophie der Geschichte I. S. 119 ff.

welchem die zwei Wege der Natur offenbar wurden: der, blos Natur, schlechte Natur zu sein, wie wir's bei Kain wahrnehmen, und der, vom Geiste geheiligte Natur zu sein, wie wir's bei Abel finden. Den ersten verwirft Gott: in Kain hat er sein Urtheil über ihn gesprochen; den zweiten nimmt er an; in Abel hat er ihn gnädig angeschaut. Die beiden Wege sind aber auch wider einander: indem Kain den Abel erschlug, ist er der Ismael der Naturperiode geworden. In ihm hat die schlechte, geistentfremdete Natur ihren tödtlichen Haß gegen die rechte, geisterfüllte Natur an den Tag gelegt.

§. 99.

(Kain's Sünde.)

„Und es wurde Kain sehr heiß und sein Angesicht senkte sich" (man vergl. *ὑπόδρα ἰδών* bei Homer) — so schildert Cap. 4, 5 die Stimmung Kains. Daß dies Natur ist, springt in die Augen. Natürlich war es (im schlimmen Sinne), daß Kain auf den Bruder neidisch wurde; natürlich war es (im guten Sinne), daß er seine Gesinnung nicht verbarg, sondern den Leib den getreuen Spiegel der Seele sein ließ. Aber jener Neid war eine Ausgeburt der Hölle, wie wir denn 1 Joh. 3, 8 lesen, daß, wer die Sünde thut, *ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν*, und daß hieran die *τέκνα τοῦ θεοῦ*, welche als *γεγεννημένοι ἐκ τοῦ θεοῦ* sein *σπέρμα* sind und nicht sündigen können, — und die *τέκνα τοῦ διαβόλου* zu unterscheiden sind. Wenn nun im Verlaufe dieser Stelle (v. 12) Kain ausdrücklich als Beispiel eines solchen *ἐκ τοῦ πονηροῦ* stammenden Menschen bezeichnet wird, so ist offenbar, daß uns hier eine Natürlichkeit entgegentritt, welche als absoluter Gegensatz des Geistes und zwar im sittlichen Sinne, folglich als Negation der Gnade erscheint. Die Natur in diesem Sinne ist *σάρξ*; sie ist als abstrakter Gegensatz des Centralen das schlechthin Peripherische, nämlich die Peripherie als losgerissen vom Centrum gedacht. In dieser Beziehung haftet an der Natur die Möglichkeit des Abfalls vom Geiste, und daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werden kann, geht

daraus hervor, daß sie es geworden ist. Die Natur, sofern sie des Geistes Widerpart werden kann, ist der rechte und eigentliche Schauplatz der diabolischen Thätigkeit. Hier, wenn irgend wo, muß der Teufel anknüpfen, diese centrifugale Richtung muß er ausbilden. Gelingt es ihm, sie zur abstrakt einseitigen Lostrennung vom Centrum zu bringen, dann ist er Vater geworden, hat ein Kind gezeugt und eine Macht erlangt im Reiche Gottes. In diesem Sinne war auch Kain ein Kind des Teufels. Von welch' grauenhafter Seite lernen wir hier die Natur kennen! Jene kindische Naschhaftigkeit Eva's ist mit rasend schnellem Wachsthume zum giftigen, mordsüchtigen Neide geworden. Welch' rapider Depravation ist also die Natur fähig! Welch' mächtig wirkender Sauerteig ist die Sünde! Aber wunderbar! Trotz dieser colossalen Entfaltung der dem Geiste feindlichen Natur sehen wir die vom Geiste durchdrungene Natur die entartete Schwester doch nicht verlassen. Der Herr redet selbst mit Kain und warnt ihn aufs freundlichste. Hier haben wir immer noch die Spuren jenes paradiesischen Zustandes, welcher uns Gott, den Herrn der Natur, im unmittelbaren Verkehre mit dem Menschen, dem Kinde der Natur zeigt. Noch immer ist keine vermittelnde Kunst in das Verhältniß zwischen Gott und Mensch eingedrungen. Unmittelbar, wie sie sind, treten sie einander gegenüber. Wie der Herr mit Adam und Eva von Angesicht zu Angesicht geredet, wie er ihnen Röcke gemacht hatte, so ist er jetzt den Opfernden so nahe, daß sie den Blick seines Auges und den Ausdruck seiner Miene wahrnehmen können, und als Kain der mißfällige Blick zum Stricke der Versuchung wird, da warnt ihn Gott mit eigenem Munde. In dieser Warnung Gottes nehmen wir deutlich dieselbe Unterscheidung wahr, welche wir oben zwischen dem formalen und materialen Principe der Freiheit gemacht haben. Gott selbst unterscheidet nämlich zwischen der Sünde als einer objektiven Macht, welche wie ein Räuber liegt und lauert, und zwischen dem ebenso objektiven Gut-thun (הֵיטִב), welches ein Gut-sein voraussetzt, so daß wir also beide Male das Wollen im Sein

wurzeln sehen. Welches Sein nun das lebenskräftigere ist, macht sein Wollen zur That der Gesammt-Persönlichkeit. Die formale Freiheit ist immer gewahrt, aber wenn das Natur-Sein überwiegt, dann geht die substantielle Freiheit, die Freiheit des Geistes, der aus Gott ist, verloren und der Mensch wird Knecht. Deßhalb ermahnt der Herr Kain, sein Geist-Wollen zu stärken und in der Herrschaft zu erhalten. Dem selbst-bewußten Geiste ist ja beides möglich: sich selbst aufzugeben und sich selbst zu behaupten. Diese väterliche Warnung Gottes wird Kain anstatt zu einem Anker der Rettung vielmehr zu einem Steine des Anstoßes. Ich kann nicht glauben, daß zu וַיֹּאמֶר v. 8 ein allgemeines, auf das Vorhergehende zurückleitendes „es" zu ergänzen sei, denn dieses „es" im Sinne einer buchstäblichen Mittheilung der Rede Gottes genommen, bringt eine Unnatürlichkeit zu Tage, weil Gottes Worte genau so mitgetheilt wie sie gesprochen waren, eine Warnung für Abel sowie einen beschämenden Vorwurf für Kain involvirten. Modificirt man aber das „es" und läßt es nur überhaupt die Ungelegenheit bedeuten, welche Kain um seinen Bruder gehabt habe, so wird die Construktion ungrammatisch, denn dieses Fehlen des Objektes ist nur möglich, wenn dasselbe aus dem Vorhergehenden sich von selbst ergänzt und nicht erst durch eine künstliche Operation gefunden werden muß. Ich glaube deßhalb, daß וַיֹּאמֶר hier absolute zu nehmen ist: er redete seinen Bruder an. Nicht ergänze ich mit LXX *διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον*, oder mit dem Samaritaner בֹּלְכָה הַשָּׂדֶה, sondern ich finde die Andeutung beabsichtigt, daß Kain heuchlerisch und in arglistiger Absicht mit seinem Bruder in gewohnter Weise Worte gewechselt habe, so daß Abel nichts ahnend von seiner Absicht in der Einsamkeit des Feldes mit ihm beisammen blieb. Das Zeitwort ist in dieser absoluten Bedeutung gar nicht so selten als man glaubt. Denn wenn auch an den Stellen Ex. 19, 25. 2 Chr. 32, 24 die Ergänzung eines „es" möglich sein sollte, so ist dies doch nicht mehr der Fall Jon. 2, 11: וַיֹּאמֶר יי לַדָּג וַיָּקֵא

אֶת־יוֹנָה. Hier mag man אָמַר in der Bedeutung des Befehlens nehmen; eben darin liegt ja der absolute Gebrauch. Und ebenso steht es absolute an den bekannten Stellen: הוּא אָמַר וַיֶּהִי ψ. 33, 9 (wo im parallelen Gliede ausdrücklich צִוָּה dem אָמַר entspricht); אָמַר וַיָּבֹא עָרֹב ψ. 105, 31, 34. coll. 2 Chr. 24, 8. Neh. 13, 9. Wenn also אָמַר absolute gebraucht werden kann in solchen Fällen, wo das Reden die specielle Bedeutung des Befehl-Redens involvirt, so ist eben damit die principielle Möglichkeit gegeben, אָמַר in der Bedeutung von Reden schlechthin absolute zu nehmen, und ich möchte als Belege für diesen Gebrauch außer unsrer Stelle jene zwei andern (Ex. 19, 25. 2 Chr. 32, 24) anführen, weil hier diese Bedeutung nicht nur überhaupt möglich, sondern noch angemessener ist als die andere. Ist nun dem also, so deuten die ersten Worte des achten Verses nicht einen unwillkührlichen Ausbruch aufrichtigen Zornes, sondern eine heimtückische Verheimlichung des Zornes an. Und daraus ergiebt sich weiter, daß der Gedanke des Mordes in ihm schon so reif geworden war, daß er auf die Ausführung sann und etwaige Hindernisse derselben zu beseitigen suchte. Wir sehen also, wie die schlechte, gottlose Natur mit der schlechten, falschen Kunst, mit der Lüge eins wird; denn raffinirte Kunst war es, den Bruder durch den gewöhnlichen Ton der Rede zu täuschen. Wir ersehen ferner hieraus, daß Gottes Warnung nichts gefruchtet, im Gegentheil die bösen Gedanken zur Reife gebracht hatte. Wie Judas Ischarioth, nachdem er des Herrn herzzerschneidende Worte (Joh. 13) gehört, hinausging, um sein böses Werk zu vollenden, so that hier Kain nach der Rede Gottes. Wo einmal das böse Princip im Sein der Natur das mächtigere geworden ist, da provociren die aufprallenden Lichtstrahlen des Geistes nur eine um so stärkere Reaktion der Bosheit. In diesem Falle kann das Böse nur mit der Natur der Persönlichkeit selbst ausgerottet werden; durch jede minder energische Geisteswirkung wird es nur gesteigert. Und so gesellt sich denn zum Neid und zur Arglist der Bru-

dermord. Der erste Mensch, der auf dem Wege der Zeugung zur Welt gekommen war, stellt uns schon die ganze Scala der größten Verbrechen dar. Er, den seine Mutter sich freute mit dem Herren geboren zu haben, lebt so wenig mit dem Herren, daß er der warnenden Stimme des Herrn zum Trotz, seinen Bruder, der dem Herrn wohlgefiel, und gerade deßwegen tödtete. Der nach dem Fleische geborene und nur im Fleische lebende erhebt sich wider den, der im Geiste lebte. Hier schon ist, wie bereits erwähnt, Ismael und Isaac, und wenn Paulus nicht Kain und Abel, sondern Ismael und Isaac als Typen der Feindschaft zwischen den Kindern des Fleisches und den Kindern des Geistes hinstellt (Gal. 5, 29 ff.), so ist der Grund derselbe der ihn bestimmt hat, nicht Abel sondern Abraham als Prototyp des Glaubens zu bezeichnen.

§. 100.

(Kain's Strafe: der Racheruf des vergossenen Blutes.)

Kain hat die Gesetze der Natur aufs gröblichste verletzt, darum empört sich die Natur wider ihn, um ihn zu strafen. Er hat die Erde mit dem Blute seines Bruders benetzt. Das war kein Thau, der zu ihrer Befruchtung dienen konnte. Sie hat zwar ihren Mund aufgethan, ihn aufzunehmen, aber die Frucht ist Rache gegen den Uebelthäter. Rache schreit das vergossene Blut selber, Rache übt die Erde an dem Mörder. „In solchen Fällen, sagt Baumgarten (Comm. zum Pentateuch I. S. 80), liebt es die Schrift, nach welcher die Natur gänzlich vom Geiste Gottes durchwebet wird, der Natur Empfindung beizulegen." Dies könnte so verstanden werden, als sei es nur figürliche Redeweise, wenn die Schrift der Natur Empfindung beilegt. Die Natur aber (und dies ist wohl auch jedenfalls Baumgarten's Meinung) hat diese Empfindung wirklich. Als derjenige gekreuzigt wurde, dessen Blut besser redet denn Abels, da ward eine Finsterniß über das ganze Land von der sechsten bis zur neunten Stunde; der Vorhang im Tempel zerriß, die Erde erbebete und die Gräber thaten sich auf. Und was wir in diesem Hauptwendepunkte

der Geschichte in besonders augenfälliger Weise wahrnehmen, das wiederholt sich in entsprechendem Maaße von dem Tage an, da die Erde aus Wasser und durch Wasser entstand (2 Petr. 3, 5), bis zu dem Tage, wo die Himmel mit großem Krachen zergehen, die Elemente aber vor Hitze zerschmelzen werden (ibid. v. 10). Denn es ist eine Harmonie zwischen Natur und Geschichte, nicht eine mechanische harmonia praestabilita, wohl aber ein lebendiges und organisches Zusammenklingen der Geister, die in der Geschichte und derer, die in der Natur walten, weil sie einen gemeinsamen Urquell haben und den Impuls eines allmächtigen Willens fortwährend erfahren.

§. 101.

(Kain's Fluch.)

Ich will hier nicht wiederholen, was über das Verhältniß der Sünde und des Fluches Adams zur Sünde und dem Fluche Kain's von andern (namentlich zuletzt von Delitzsch Comm. z. Gen. S. 152 f.) trefflich bemerkt worden ist. Die Steigerung springt in die Augen. Nur das will ich nicht unterlassen hervorzuheben, daß Kain auch nach seiner That noch persönlich mit dem Herrn verkehrt. Der Herr hat noch seinen Wohnsitz auf Erden und zwar an einer bestimmten Stelle; da wo die Cherubim seine Gegenwart verkünden 3, 24. Deßhalb sagt Kain v. 14: „vor deinem Angesichte muß ich verborgen sein." Und v. 16 heißt es: „Und Kain zog aus von dem Angesichte des Herrn hinweg." Dies alles hat keinen Sinn, wenn nicht an einem bestimmten Orte auf Erden jenes Angesicht des Herrn ausschließlich gegenwärtig war. Denn wie konnte Kain so reden und die Schrift so berichten vom Standpunkte einer idealen Allgegenwart aus? Also noch immer ist das Verhältniß Gottes zur Erde und zum Menschen ein väterlich nahes in dem Sinne, daß es sich der Kindheit jener Periode entsprechend in leiblich-sichtbarem Verkehre darstellt. Noch ist Gott für die ganze Erde, was er später nur für Israel war, unmittelbarer Herrscher und Gesetzgeber. Als

solcher hat er seine Residenz auf der Erde, inmitten des noch beschränkten Kreises, den die Menschen bewohnten. Damit hängt es auch zusammen, daß Gott das Umsichgreifen des Todtschlages in eigenthümlicher Weise verhütet. Kain's Furcht (v. 14) war begründet. Daher antwortet ihm der Herr: „Eben deßwegen (לָכֵן) — jeder der Kain schlägt, — das soll siebenfach gerächt werden." Späterhin (9, 6), nachdem der Herr die Erde verlassen hat, giebt er selbst das Gebot: „wer Menschenblut vergeußt, deß Blut soll auch durch Menschen vergossen werden." Und das Gesetz gestattet die Blutrache, indem es dieselbe normirt (Ex. 21, 13. Num. 35, 9 ff. Deut. 19, 1 ff.). Das geschieht darum, weil es, nachdem der Herr die Erde verlassen hat, Obrigkeiten giebt, welche in seinem Namen Recht und Gerechtigkeit handhaben. So lange er aber selbst auf der Erde seinen Sitz hat (der Mythos läßt im goldenen Zeitalter die Dike unter den Menschen wohnen), ist er selbst die alleinige Obrigkeit. Er behält sich's vor, das Maaß der Strafe zu bestimmen. Es den Menschen überlassen, hieß, wenn wir Kain's eigene Sünde zum Maaßstab nehmen, die Schleußen des Blutvergießens öffnen; und dies ist zugleich die Antwort auf Buttmann's Frage: „was bliebe diesem Dichter noch übrig zwischen Kain und der Fluth in dem langen Zeitraum von anderthalb Jahrtausenden" *)? Kain bleibt darum nicht ungestraft. Er ist nur ein dem Gericht des Herrn selbst verfallener. Dies war Jedermann sichtbar durch das Zeichen, welches er an sich trug. Worin dieses bestand, wissen wir nicht. Wir könnten es wissen, wenn wir im Stande wären, die damals noch vorhandene Durchsichtigkeit der Natur für geistige Verhältnisse uns vorzustellen. Irgendwie muß es in der äußeren Erscheinung Kain's in einer für jeden damals lebenden Meschen erkennbaren Weise ausgeprägt gewesen sein, daß dieser ein dem Herren vervehmter, deßhalb für Menschenhand unantastbarer Mann sei. Das

*) Buttmann Mythologus I. S. 156.

war nun allerdings ein Schutz und ein Trost für Kain, denn es gilt auch für ihn, was David gesagt hat (2 Sam. 24, 14): „Mögen wir fallen in die Hand Jehova's, denn sein Erbarmen ist groß, und möge ich nicht fallen in der Menschen Hände?" Aber die Strafe ist ihm darum nicht erspart, sie ist da, nur andrer Art, ehrenvoller und heilsamer. Zugleich aber ist dieses Zeichen ein Schutz für die Menschheit überhaupt, sofern es ein Damm ist, gegen weiteres Blutvergießen. Und endlich ist's das Siegel Jehovas, das Zeichen seiner Herrscher- und Richtergewalt auf Erden. Das „mein ist die Rache, ich will vergelten" (Hebr. 10, 30. Deut. 32, 35) war in einer dem Charakter jenes Momentes entsprechenden Weise durch das Zeichen ausgedrückt.

§. 102.

(Kain's Wanderung.)

Kain verläßt nun jenen zweiten Bezirk menschlichen Wohnens auf Erden, wenn wir nämlich das Paradies als den ersten annehmen dürfen. Der Mensch breitet sich allmählig über die Erde aus, in concentrischen Kreisen schreitet er vor. Merkwürdig ist es, daß immer die Sünde das Fortschreiten vom bisherigen Kreise zu einem neuen bedingt. Aus dem Paradiese in das Land gegen Osten, aus diesem noch weiter gegen Osten führt den Menschen die Sünde. Und als nach der Sündfluth die vor ihrer Zersplitterung bange Menschheit zum Bau des babylonischen Thurmes sich vereinigte, war dann nicht diese Thorheit Veranlassung zu dem Einschreiten Gottes, welches die gesammte Gestalt der nachfolgenden Geschichtsentwicklung bedingte? So heilsame Folgen demgemäß die Sünde hat, so darf doch daraus nicht geschlossen werden, daß *nur* die Sünde diese Wirkungen hervorbringen konnte. Vielmehr kann Niemand bestreiten, daß unter der Voraussetzung des Nichtvorhandenseins der Sünde jene Fortschritte auch, nur von andern Ursachen aus denkbar sind. Nachdem aber einmal das Böse in die Welt eingedrungen ist, wirkt es allerdings als

Ferment. Seine negative Natur ist das natürliche Princip des Fortschritts. Denn das Gute ist konservativ; deßhalb sind alle frommen Seelen in Religion und Politik konservativ, und es ist nur zu tadeln, wenn sie es zu sehr, wenn sie es auch in Bezug auf das Schlechte sind. Das Böse aber zerstört. Indem es nun das Alte angreift und zu vernichten sucht, streut es wohl Unkraut, aber aus dem so entstehenden Kampfe läßt Gott das Gute hervorkommen. So muß das Böse gleichsam Knechtsdienste thun und als Treiber arbeiten. Wider seinen Willen schafft es durch die Negation Positives, und jeder Kreis, den es weiter zieht, ist relativ genommen zwar ein Fortschritt seiner Machtentwicklung, aber absolut betrachtet doch nur ein Schritt näher zu seiner Ueberwindung.

§. 103.

Gen Osten zog Kain. An der östlichen Grenze des Gartens von Eden waren nach 3, 24 die Cherubim gelagert. Angesichts dieser wohnte Adam außerhalb des Gartens, also östlich. Und noch weiter östlich wanderte Kain. Also sehen wir, daß ursprünglich der Zug der Wanderung ostwärts geht. Seit der Sündfluth geht er westwärts. Nämlich die Repräsentation der Menschheit in den die Höhen der Bildung und Macht darstellenden Völkern zieht von Osten nach Westen, während die rein physische Ausbreitung von dem Punkte der ursprünglichen Concentration aus nach allen Seiten der Kugel vorwärts geht. Sollte dieser Wechsel der Wander-Richtung vielleicht darin seinen Grund haben, daß der Natur-Mensch instinktmäßig der aufgehenden Sonne entgegenzog, der Cultur-Mensch aber ebenso instinktmäßig der untergehenden sich zuwendet? Ist ja doch die frische Natur der Morgen des menschlichen Geschlechtes, — die Cultur sein Abend.

2.

Die Kainiten.

a) Die Kunstthätigkeit der Kainiten.

§. 104.

(Kain's Städtebau).

Wir haben die schlechte, dem Geiste feindliche Natur als das charakteristische Wesen Kain's erkannt. Jeder Gegensatz zur Natur involvirt aber einen gewissen Zug von Kunst, weil ja Kunst stets einen relativen Gegensatz zur Natur andeutet. Der Grund dieses Zusammenhangs ist unschwer zu erkennen. Der Naturmensch verharrt in der Passivität des gegebenen Zustandes. Mit dem Abfalle von der Natur ist Selbstsucht, und damit ein gesteigertes Selbstbewußtsein, Reflexion, selbstthätige Erfindung gegeben. Denn der selbstsüchtig auf sich selbst sich zurückziehende Mensch, der wie Kain die Natur mit Füssen tritt, wird seinerseits auch von der Natur verlassen: sie giebt ihm ihre Kraft nicht mehr (v. 12), wie sie dem unschuldig an ihren Brüsten ruhenden Kinde thut. Je mehr nun der Mensch von der Natur verlassen wird, desto mehr ist er auf sich selbst angewiesen, desto nothwendiger entfalten sich aus seinem selbstbewußten Geiste die Triebe der Kunstthätigkeit. Die Kinder dieser Welt sind ja klüger als die Kinder des Lichtes in ihrer Art (Luc. 16, 8).

Kunstthätigkeit charakterisirt nun das Kainitische Geschlecht. Aber eben indem sie das Geschlecht charakterisirt, erscheint sie als Geschlechtseigenthümlichkeit, als angeborne, vom Vater auf den Sohn vererbte Anlage, mithin doch immer noch als Natur.

Kain selbst beginnt damit, daß er eine Stadt baut, und zwar wird dieses Bauen in Zusammenhang gebracht damit, daß sein Weib ihm einen Sohn geboren habe. Man hat bekanntlich diese Ehe zwischen Bruder und Schwester als Unnatur angefochten und darauf einen Beweis gegen die Abstammung des Menschengeschlechtes von einem Adam gegründet. Ich finde

darin keine Unnatur, wiewohl vielleicht mancher auf den ersten Blick dies von meinem Standpunkte aus für angemessen halten möchte. Weder daß in Kain überhaupt der Geschlechtstrieb rege wurde, noch daß er seine Schwester erkannte, ist nothwendig eine Folge seiner Sünde. Beides war vielmehr im höchsten Grade natürlich und in jedem Falle nothwendig. Das Geschwisterverhältniß mußte ein ganz anderes sein zur Zeit, da es noch keine Völker gab, welche auf der Basis der Familie sich aufbauten. Wo ein Volk ist, da bildet die Familie als der engste Kreis einen Gegensatz zum Volke als dem weiteren. Wo es aber noch kein Volk gibt, sondern nur Familie, da fällt dieser Gegensatz weg, und die einzelnen Glieder der Familie repräsentiren selbst Völker*). Sie sind ja die Stammväter der Nationen, und ihre Individualitäten stehen sich um so schroffer gegenüber, je mehr eine jede Platz und Weitschaft und eigenthümlichen Beruf auf Erden hat. Daß aber Kain gerade nach seines Sohnes Geburt eine Stadt baut, ist ein nicht unmittelbar sondern nur mittelbar aus seiner Sünde resultirender Akt. Er muß sie bauen, er braucht sie. Die Natur ist nicht mehr wie sonst mütterlich für das Kind; sie ist rauh, und der Vater empfindet zuerst für sein schwaches Kind das Bedürfniß des schützenden Daches. Es scheint mir deßhalb nicht gerathen, mit Drechsler den Bau der Stadt als eine neue Wirkung des bösen Gewissens zu betrachten, nämlich als den Versuch, noch höheren Schutz im Zustande des Fluches zu erlangen. Auch kann ich Kurtz nicht zustimmen, wenn er Kain's Städtebau mit dem babylonischen Thurmbau parallel setzt, und hier wie dort den Gegensatz des Weltreiches zum Gottesreiche wahrnimmt. Denn, wie gezeigt, nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar war Kain's Städtebau eine Wirkung seiner Sünde. — Daß der Bau der Stadt (d. h., wie Delitzsch S. 156 treffend bemerkt, „des umschlossenen Ortes mit unbeweglichen Wohnungen") **) mit der Geburt des Sohnes

*) Vergl. Ebrard Dogmatik I, S. 275.

**) Cf. Deyling Obss. SS. Pars III. Observ. 3.

zusammenhing, geht auch aus dem Namen hervor. Die Stadt bekam des Sohnes Namen, denn sie war für ihn gebaut. Daß er dem Kinde mit Hinblick auf die zu bauende Stadt den Namen gegeben habe, wie Delitzsch meint, ist im höchsten Grade wahrscheinlich.

§. 105.

(Der Sechste nach Kain).

Im Folgenden wird die Geschlechtslinie Kain's in immer nur einem Repräsentanten von Vater auf Sohn bis zum Sechsten nach Kain fortgeführt. Dieser Sechste bildet einen wichtigen Knoten des geschichtlichen Fortschrittes. Er nimmt zwei Weiber und zeugt von einer jeden zwei Kinder: zwei Söhne von Ada, einen Sohn und eine Tochter von Zilla. Weiter wird Kain's Geschlecht nicht verfolgt. Denn hier gipfelt es (vergl. Delitzsch Gen. S. 157). Es scheint sogar, daß die ersten vier nur um Lamek's willen genannt werden, damit man nämlich wisse, welche Stelle in der Reihe er einnehme. Denn so viel die Erzählung von ihm und seinen Söhnen zu sagen hat, so wenig von seinen Vorfahren. Lamek's Söhne sind die Begründer der bedeutsamsten Culturzustände und Erfinder der wichtigsten Kunstfertigkeiten; er selbst erscheint uns als der erste Dichter. Warum in diesem Geschlechte überhaupt Kunstthätigkeit sich entwickeln mußte, haben wir gezeigt; daß dieselbe gerade auf der siebten Stufe der Geschlechtsreihe ihren Culminationspunkt erreichen mußte, also parallel mit der höchsten Entfaltung des Sethitischen Lebens, welches in Henoch, dem siebten von Adam gipfelt, ist jedenfalls bedeutsam, wiewohl wir uns hüten müssen, daraus Schlüsse auf die Fiktion dieser Darstellung zu ziehen. Mir scheint, daß, wenn die Zahlen überhaupt etwas mehr sind als bloße Numern, wenn in ihnen die Quantität in tief innerlichem Zusammenhange steht mit der Qualität, daß dann gerade in jener Periode der herrschenden Naturmächte die Natur auch in dieser Beziehung ihre innige Verwandtschaft mit dem Geiste offenbaren mußte. Nicht nur was sie zeugte; war bedeutsam, sondern auch wann und in

welcher Ordnung sie es that. Daß sie unter den Auspicien der Siebenzahl die höchsten Stufen jener zwei Reihen menschlichen Naturlebens hervorbrachte, ist vielleicht nur zu tief gehende und in des Geistes Gründen wurzelnde Natur, als daß wir, die wir von Natur und Geist gleichweit entfernt sind, es zu verstehen vermöchten.

§. 106.

(Lamek's Weiber und Söhne).

Daß Lamek zwei Weiber nimmt, ist offenbar ein ächt kainitischer Zug. Es ist die Manifestation eines rohen, ungestümen Naturtriebes, in welchem Opposition gegen das Princip des Geisteslebens zu Tage tritt. Diese Bigamie war der Uebergang zur Polygamie sowie zur roh materialistischen Gestaltung der Geschlechtsverhältnisse überhaupt. — Wenn nun Lamek und seine Söhne die Begründer von Kunstthätigkeiten werden, welche zu den Grundlagen unseres Culturlebens gehören, so offenbart sich darin ein dreifaches Verhältniß des Geistes zur Natur. Zuerst beruhen diese Erfindungen auf Naturbegabung, denn sie sind nicht nur aus der Natureigenthümlichkeit des Kainitischen Geschlechtes überhaupt herausgewachsen, sondern sie setzen auch in den Personen ihrer Erfinder eine große specifische Naturanlage voraus. Aber jene wie diese ist geistiger Art: der Geist erscheint hier selbst als Natur. Aber andrerseits hat man richtig bemerkt, daß das Kainitische Geschlecht deßwegen „die Ehre dieser Culturfortschritte hat," weil es nicht nach innen, wie das Sethitische, sondern „nach aussen gerichtet ist," „weil es im Sinnlichen und Sichtbaren lebt und webt und sich da zu bereichern, da zu belustigen, da zu sichern sucht*)." Hierin offenbart sich also ein Abfall der Natur vom Geiste. Aber doch nicht in dem Grade, daß nun jene Erfindungen vom Geiste selbst gleichsam als Bastarde desavouirt und bekämpft würden. Keineswegs, denn alle diese Erfindungen treten in den Dienst des Reiches Gottes, aber sie werden da

*) Delitzsch Gen. S. 158 f.

geheiligt und verklärt. Wir haben hier also in einem Beispiele die ganze Geschichte des Verhältnisses von Geist und Natur abgebildet: zuerst sind sie unmittelbar und unbewußt eins, sodann gehen sie durch einseitige Spannung ihrer Polarität auseinander, auf der dritten Stufe endlich kehren sie zur vermittelten und bewußten, mithin wahren und ewigen Einheit zurück.

Daß Lamek's erster Sohn das Nomadenleben organisirt, ist nur Vollendung dessen, was seines Ahnherrn Bruder (v. 2) begonnen hatte. Schon Abel war ein רֹעֵה צֹאן gewesen, aber Jabal ward „der Vater derer die wohnen in Hütten und Vieh," wie es mit zeugmatischer Construktion im Texte heißt. Er hat also nicht sowohl etwas ganz Neues erfunden, als vielmehr etwas schon Vorhandenes geordnet und eingerichtet. Man könnte sagen: er war unter seinen Brüdern das Organisationstalent. Der zweite, Jubal, schmückt das Hirtenleben mit dem Reize der Musik. Wie die Künste verwandt sind, so die Erfinder. Darum ist Pan Erfinder der Flöte, und umgekehrt ist der Gott der Lyra selbst Hirte im Dienste des Admet (Ἀπόλλων νόμιος). Man hat ebendeßhalb und wegen des Gleichklangs der Namen auf Identität der Personen schließen wollen. Haevernick hat dagegen eingewendet*), daß in der Urwelt eine geringe Anzahl von Namen vorhanden gewesen sei. Armuth an Namen aber herrscht da nicht, wo nicht konventionelle, herkömmliche Namen gebraucht, sondern Namen geschaffen werden. Mir scheint jener Gleichklang der drei Brüder-Namen ein Analogon unserer Familien-Namen zu sein. Denn gerade dieser Gleichlaut und die Synonymie entspricht sehr gut der Gemeinsamkeit der Abstammung. Der Begriff des Ausfließens, Abstammens ist in den drei Namen ausgeprägt; Ausfluß Kain's heißt derjenige unter den drei Söhnen, der durch die Art seiner Kunstthätigkeit am meisten an das ingenium seines Ahnherrn zu erinnern scheint. Denn wenn Jubal das erfindet, was das Hirtenleben verschönert, so Thubalkain das, was den Hirtenbe-

*) Einleitung ins A. T. I. S. 262.

sitz sichert und schützt. Mit unverkennbarer Beziehung auf diese Erfindung des Sohnes werden Lamek's Worte an seine Frauen unmittelbar darauf nicht vorher nach Lamek's erster Erwähnung mitgetheilt. Die Bedeutung dieses Liedes in kulturgeschichtlicher Beziehung hat Delitzch (a. a. O. S. 160) trefflich erörtert. Doch möchte ich die Worte grammatisch etwas anders fassen: Ich übersetze nämlich:

Hab' einen Mann ich erwürget mir zur Wunde,
Einen Jüngling mir zur Strieme, —
Wird Kain gerächet sieben mal,
So Lamek siebzig und sieben mal.

Ich fasse כִּי beidemale in der Bedeutung: gesetzt daß, wenn (Deut. 23, 10, 11, 22, 23, 25, 26)*). Man vermeidet dann die Härten כִּי in der vagen Bedeutung „wahrlich", אִישׁ und יֶלֶד kollektive, הָרַגְתִּי als Futurum und לְ in לְפִצְעִי und לְחַבֻּרָתִי causal nehmen zu müssen. Lamek sagt dann, wenn es ihm begegnen sollte einen Mann zu tödten, und ihm das ebenso zur innern oder äußern Wunde gereichen würde wie Kain der Mord Abels (v. 13 und 14), so werde auch er nicht ohne Schutz sein. Aber wenn Kain der siebensache Fluch (v. 15) Schutz gewährt habe, so solle ihm seines Sohnes Schwerdt dasselbe in 77fachem Grade gewähren.

b) Die Bedeutung der Kainiten im mythologischen Processe.

α) Im Allgemeinen.

§. 107.

Noch giebt uns die Kainitische Geschlechtsreihe zu einer wichtigen Erörterung Anlaß. Wir haben oben gesehen, daß die Schöpfungsgeschichte Gen. 1 in einer merkwürdigen Weise mit Hesiod's Theogonie zusammenstimmend, eben so sehr ein helles Licht auf diese wirft, als ihr umgekehrt von dem heidni-

*) Cf. Vatblé ad h. l. Crit. Sacr. ed Francof. 1696. P. 119.

schen Mythus wichtige Beleuchtung zu Theil wird. Der Grund ist, daß beide einer Quelle, der gemeinsamen menschlichen Urtradition entstammen. Daß der Griechen älteste Götter bis auf Zeus nichts anderes sind als Personifikationen der urweltlichen Naturkräfte, geht aus dieser Vergleichung unbestreitbar hervor. Mit Zeus beginnt ein neues Göttergeschlecht: man könnte sie die Cultur-Götter im Gegensatz zu den Natur-Göttern nennen, eine Benennung, die wesentlich übereinstimmt mit der von O. Müller gebrauchten*): „Die ganz persönliche, menschenartige Götterwelt" im Gegensatz zu „den allgemeinsten Potenzen des Weltlebens." Denn eben das, was die Persönlichkeit bedingt, der bewußte Geist, bedingt ja auch die Kunst. So daß wir auch in der hellenischen Mythologie diesen Fortschritt vom Naturleben zum Kunstleben ausgeprägt finden. Sind nun die in der urweltlichen Anfangsperiode herrschenden Naturpotenzen so sehr der bestimmende Charakter dieser Zeit, daß sie im mythologischen Processe gerade die jener Periode entsprechenden Gottheiten werden, so ist es ganz analog, wenn die darauf folgende Cultur- oder Kunst-Periode die Repräsentanten der Künste, resp. ihre Erfinder zu Göttern macht, womit jedoch nicht gesagt sein soll, daß die Kunstperiode nur solche Götter hat, denn erstens werden die Naturmächte nicht alle gestürzt**), und zweitens giebt es ja auch noch andere Quellen, aus deren Tiefen das mythologische Bewußtsein die Gestalten seiner Götter schöpft. Man vergleiche z. B. nur, was in F. Nägelsbach's homerischer Theologie über das Verhältniß von Athene und Apollo zu Zeus gesagt ist. S. 100 ff.

β) Die fünf Zeitalter Hesiod's.

§. 108.

Doch ehe wir diese Betrachtung fortsetzen, müssen wir erst einen andern Gegenstand erledigen. Nicht minder frappant nämlich als die Uebereinstimmung der Theogonie Hesiod's mit Gen. 1 erscheint mir die Uebereinstimmung dessen, was er von

*) Prolegg. zu einer wiss. Mythol. S. 375.

**) Cf. Nägelsbach homer. Theol. S. 76 f.

den fünf Weltaltern sagt mit den fünf Geschichtsgruppen, in welche die Darstellung der Genesis von Cap. 2—10 zerfällt: Paradies, Kain und Abel, Kainiten, Sethiten, postdiluvianische Periode. — Buttmann hat in seiner Abhandlung über den Mythus von den ältesten Menschengeschlechtern (Mythologus II. S. 1 ff). nachzuweisen gesucht, daß die Hesiodische Darstellung von fünf Weltaltern, obwohl die älteste, die wir haben, doch nicht die an sich älteste Form des Mythus sei. Die erstere dieser zwei Behauptungen wird wohl nicht bestritten werden können. Denn abgesehen von allem andern, hat Buttmann sicher vollkommen recht, wenn er S. 11 sagt: „Es war gar nicht möglich, daß aus dieser sogleich jedem sich empfehlenden ganz glatten und leichten Darstellung (er meint die Dreitheilung des Aratus, dasselbe gilt aber ohne Zweifel auch von der Viertheilung bei Ovid u. a.) die Hesiodische, für die man gar keine rechte Begründung sieht, erst umgebildet werden konnte; wohl aber umgekehrt." Wenn nun aber Buttmann die Fünftheilung Hesiod's auf eine Dreitheilung zurückführt, so fällt er in sein eigenes Gericht. Er behauptet, die drei Stufen Gold, Silber, Erz müßten als ein vollkommen in sich abgerundeter Cyklus die Urgestalt des Mythus repräsentiren. Dasselbe haben ohne Zweifel die auch geglaubt, welche schon im Alterthum die Hesiodische Fünf auf eine Drei oder Vier reducirt haben. Sie haben so wenig als Buttmann begriffen, wie Hesiod zu dieser Fünf kam. Die Genesis löst uns das Räthsel. Nun versucht Buttmann freilich selbst Hesiod mit der Genesis zu kombiniren, aber er thut es auf willkührliche Weise. Er streicht ohne weiteres das vierte und fünfte Alter, indem er behauptet, daß, erst indem man die Anwendung der Moral selbst wieder zu einem Bestandtheil des Mythus machte, das vierte Geschlecht parallel dem zweiten und dritten hereingekommen sei, und nachdem er sich so den Urmythus zurecht gelegt, paralleliſirt er Adam mit dem goldenen, Abel mit dem silbernen, Kain mit dem ehernen Zeitalter. Es ist schon ganz willkührlich, wenn Buttmann als den Sinn des Urmythus angiebt, daß das Ideal der Un-

schuld nur eins, das der Schuld aber mannichfaltig sei. Denn warum soll die Schuld nicht auch auf ein Princip zurückgeführt werden können? Ebenso willkührlich ist es aber, wenn nun Buttmann als die zwei Formen des Verfalles die Extreme von Weichlichkeit und Gewaltthätigkeit namhaft macht. Vergleicht man Hesiod, so macht seine Schilderung des silbernen Zeitalter durchaus nicht den Eindruck, als habe er sich dasselbe als in Weichlichkeit versunken gedacht. Denn so beschreibt er es (ἔργα καὶ ἡμ. 127 ff.): „Ein zweites Geschlecht hinwiederum, ein viel schlechteres, silbernes schufen die Olympier, das dem goldenen am Wuchse weder, noch am Verstande zu vergleichen war. Hundert Jahre zwar lebte der Knabe bei der sorgenden Mutter fröhlich hüpfend, ein großes Kind, in seinem Hause. Doch war er erwachsen und an die Grenze der Mannbarkeit gekommen, dann lebten sie nur kurze Zeit Mühsal leidend durch Thorheit. Denn sie konnten sich nicht frevelhafter Gewaltthat unter einander enthalten, auch wollten sie den Unsterblichen nicht dienen, noch opfern auf den heiligen Altären der Seligen, wie die Menschen es sollen den Bräuchen gemäß. Die nun verbarg Zeus der Kronide im Zorn, weil sie die Ehre nicht gaben den seligen Göttern, die den Olymp besitzen. Aber nachdem auch dies Geschlecht von der Erde verschlungen war, heißen sie unterirdische selige Sterbliche, zweiten Ranges, aber doch folgt Ehre auch ihnen." — Wo ist in dieser Schilderung der Vorwurf der Weichlichkeit zu finden? Daß sie lange Kinder blieben, ist den Menschen dieses Zeitalters ja nicht zum Vorwurfe gemacht, im Gegentheil erscheint dies noch als ein Nachklang der goldenen Zeit (vergl. das μέν v. 130). Daß sie nachher kurz lebten, wird ihren ἀφραδίαις zugeschrieben. Dies Wort hat aber weder an sich die Bedeutung der Weichlichkeit (Unverstand, Thorheit, Unbesonnenheit, Nachläßigkeit, Unachtsamkeit, Unkunde, Unerfahrenheit giebt Passow als seine Bedeutungen an), noch macht die darauf folgende Begründung des Vorwurfs (γάρ v. 134) derartige Thatsachen namhaft. Im Gegentheil wird ihnen vorgeworfen, daß sie einerseits Gewaltthätigkeit (ὕβριν

ἀτάσθαλον) unter einander geübt, andrerseits den Göttern die schuldigen Opfer versagt hätten. Ich weiß nun nicht, ob andere denselben Eindruck bekommen als ich, aber mich dünkt, die Züge der Kain-Abel'schen Zeit lassen sich in dieser Beschreibung unschwer erkennen. Im Allgemeinen ist die Zeit viel schlechter als die goldene, aber sie ist doch noch immer silbern. Hundert Jahre lebte das Kind im Hause bei der sorgsamen Mutter, dann aber, nachdem es erwachsen war, nur eine kümmerliche Zeit (παυρίδιον ἐπὶ χρόνον). Ist das nicht Abel, der Hauch, der, nachdem er ein Mann geworden, schnell verschwindet? Wie Buttmann dazu kommt, הֶבֶל mit Schmerz zu übersetzen, begreife ich nicht. Denn nirgends hat das Wort eine andere Bedeutung als die des Hauches, des Nichtigen, schnell vergänglichen. Aber dieses schnelle Verschwinden ist Folge der ἀφραδία, und diese bestand erstens darin, daß sie von Gewaltthätigkeit unter einander sich nicht zurückhielten, sodann darin, daß sie den Göttern die Opfer versagten. Sollte jenes erste nicht die dunkle Reminiscenz an die Vergewaltigung sein, welche zwischen den zwei Brüdern stattgefunden hat? Daß der Mythus das richtige Verhältniß nicht mehr weiß, darf uns eben so wenig befremden, als daß es in Bezug auf den zweiten Punkt heißt, sie hätten den Göttern die Opfer verweigert. Denn auch dies deutet an, daß eine dunkle, unbestimmte Kunde, des Inhalts, es sei mit ihren Opfern nicht ganz richtig gewesen, sich erhalten hatte. Sollte darin nun nicht eine Spur von Kain's mißfälligem Opfer erkennbar sein?

§. 109.

Das dritte, eherne Geschlecht beschreibt Hesiod folgendermaßen: „Zeus aber der Vater machte ein anderes drittes Geschlecht redender Menschen, ein ehernes, dem silbernen in nichts gleich, aus Eschen, schrecklich und stark, denen des Ares Werke am Herzen lagen die seufzervollen und Gewaltthätigkeiten. Auch aßen sie nicht Weizen, sondern des Stahles harten Sinn hatten sie, unnahbare. Groß war ihre Kraft

und unbezwingbare Arme wuchsen aus ihren Schultern auf gedrungenen Gliedern. Sie hatten aber eherne Waffen und eherne Häuser, und mit Erz arbeiteten sie, schwarzes Eisen aber war nicht da. Und diese von ihren eigenen Händen bezwungen gingen in des kalten Hades dumpfig-finsteres Haus, namenlos. Der schwarze Tod packte sie, so furchtbar sie auch waren und sie verließen des Helios hellglänzendes Licht." Reihen wir daran sofort die Beschreibung des vierten Geschlechtes an: „Aber nachdem auch dieses Geschlecht die Erde verschlungen, machte Zeus der Kronide abermals ein anderes, viertes, auf der allnährenden Erde, ein gerechteres, besseres, ein Geschlecht von Heroen, die da Halbgötter heißen, in vorangehender Zeit, auf der unermeßlichen Erde. Und diese vertilgte schlimmer Krieg und schrecklicher Schlachtruf, die einen vor der siebenthorigen Thebä im Kadmeischen Lande kämpfend um die Schafe des Oedipus, die andern aber in Schiffen über des Meeres Abgrund nach Troja fahrend um der schönhaarigen Helena willen. Da umhüllte sie die Todesnacht. Zeus aber der Kronide wies ihnen fern von den Menschen Wohnung und Unterhalt an, indem er sie ansiedelte an den Enden der Erde weit weg von den Unsterblichen. Ueber sie herrscht Kronos; und sie wohnen nun sorgenfreien Muthes auf den Inseln der Seeligen am tiefwirbelnden Ocean, glückliche Helden, denen honigsüße Frucht, die dreimal im Jahre sprosset, das nahrungspendende Saatland hervorbringt."

§. 110.

Betrachten wir zuerst diese zwei Geschlechter jedes für sich, sodann in ihrem wechselseitigen Verhältnisse. Daß jenes dritte Geschlecht aus Eschen gebildet wird, hat zunächst den Sinn, daß diese Menschen als aus hartem Stoffe gemacht bezeichnet werden sollen. Göttling in seiner Ausgabe des Hesiod ad h. l. verweist auf Aristophanes Acharn. 180, wo von *γέροντες πρίνινοι, σφενδάμνινοι* die Rede ist, und auf Virg. Aen. VIII, 315 gensque virûm truncis et duro robore nata. Aber eben diese letztere Stelle führt darauf,

daß der Ausdruck doch auch einen andern Sinn hat. Denn Virgil schildert mit dem angeführten Verse die Ureinwohner Italiens, die neben Faunen und Nymphen das Land bewohnten. Wenn er diese aus Baumstämmen und hartem Eichenholze hrrauswachsen läßt, so bezeichnet er damit ihre rohe Naturwüchsigkeit im eigentlichen Sinne. Sie sind Autochthonen, die aber nicht aus dem Boden, sondern aus den Bäumen hervorwachsen. Und eine gleiche Bedeutung hat sicherlich auch das Hesiodische ἐκ μελιᾶν. Auch die deutsche Sage kennt die Entstehung der Menschen aus Eschen, s. Grimm deutsche Mythol. S. 537 f. Mone Gesch. des Heidenthums im nördl. Europa II, S. 41 f. — Trotz der Abstammung ἐκ μελιᾶν wird jenes Geschlecht doch das eherne genannt. Und zwar dies nicht nur im symbolischen Sinn, um seinen Werth in der Geschlechterreihe durch den Werth, den das Erz in der Metallreihe hat, auszudrücken, sondern auch aus einem historischen Grunde. Sie arbeiteten mit Erz, hatten eherne Waffen und Häuser, und ehern war ihr Sinn. Denn sie trieben die Werke des Ares mit riesiger Körperkraft. Paßt dies nun nicht vortrefflich auf die Kainiten, welche die Erfinder der Waffen waren? Und entspricht der wilde Sinn nicht ganz dem Geiste, der in Lamek's Liede athmet? Und wenn es heißt, daß sie von ihren eigenen Händen bezwungen in den Hades gestiegen seien, läßt uns dies nicht vermuthen, daß das, was Lamek in Worten ausdrückte zur grauenvollen Wirklichkeit geworden ist? Und wenn es ferner heißt, sie hätten kein Getreide gegessen, entspricht dies nicht vollkommen ihrer nomadischen Lebensart und dem, was wir droben in Bezug auf den dadurch veranlaßten Fleischgenuß vermuthend ausgesprochen haben? Aratus sagt geradezu von diesem ehernen Geschlechte: *πρῶτοι δὲ βοῶν ἐπάσαντ' ἀροτήρων* *).

§. 111.

Höchst auffallend ist es, daß Hesiod als das vierte ein Geschlecht nennt, welches viel gerechter und besser war als

*) *Φαινόμενα* 132.

das vorhergehende. Also anstatt abwärts geht es hier wieder aufwärts. Die climax descendens wird unterbrochen und, was ebenso merkwürdig ist, dieses Geschlecht wird mit keinem Metallnamen bezeichnet. Buttmann weiß mit dieser vierten γενεά nichts rechtes anzufangen. Er hält mit der dritten den Cyklus für geschlossen und betrachtet die vierte und fünfte geradezu als späteren entstellenden Zusatz. Ich nun glaube, daß dieses vierte Geschlecht aufs allerdeutlichste den Sethiten entspricht. Sie waren ja die gerechten und frommen. Und wenn sie dann ferner ein ἡρώων θεῖον γένος und ἡμίθεοι genannt werden, so entspricht dies vollkommen dem, was wir Gen. 6, 4 lesen. Denn die beiden Geschlechtsreihen der Kainiten und Sethiten gehen am Ende ihrer Geschichte zur Einheit zusammen. Auch die Sethiten ergreift das Verderben, Noah ist ja zu seiner Zeit der einzige gerechte Name. In dieser Zeit nun entstehen nach der Aussage der erwähnten Stelle durch dämonische Einwirkung die גִּבֹּרִים, die אַנְשֵׁי שֵׁם מֵעוֹלָם, das sind eben die Heroen, und ihre Bedeutung als Halbgötter ist nicht nur von der griechischen Mythologie anerkannt, sondern auch durch das, was die Schrift von dem erwähnten dämonischen Einflusse sagt, ausdrücklich motivirt. Bei Hesiod erscheinen nun diese Heroen ausschließlich als hellenische; es sind die Helden des thebanischen und trojanischen Krieges. Aber dies ist offenbare Hellenisirung der ursprünglich asiatischen Sage und thut ihrer Uebereinstimmung mit der Schrifterzählung nicht den mindesten Eintrag.

Betrachten wir das vierte γένος des Hesiod in seinem Verhältniß zum dritten, so ist hiefür das schon erwähnte Fehlen der Metallbezeichnung von der größten Bedeutung. Ich glaube, daß der Grund dieses Mangels die Gleichzeitigkeit beider γενεαί ist. Sie beide zusammen bilden das eherne Zeitalter. Die Bezeichnung des dritten gilt also auch für das vierte. Die Gleichzeitigkeit involvirt aber auch eine gewisse Gleichartigkeit. Diese ist auch bei Hesiod insofern angedeutet, als das Grundgesetz seiner Skala im Großen und Ganzen jedenfalls eingehalten sein muß: geringer als das silberne, bes-

ser als das eiserne steht das vierte Geschlecht wesentlich mit dem dritten parallel (ist es doch auch ein eminent kriegerisches), wenn gleich es auf der gemeinsamen Basis um einen Grad höher gestellt ist. Aber auch nach der Schrift ist das Sethitische Geschlecht nur in seinem Anfang vorzüglicher als das Kainitische. Am Ende werden sie der Lebensrichtung nach eins, darum trifft sie auch dasselbe gemeinsame Strafgericht. Hesiod hat freilich dieses Verhältniß der beiden γενεαί zu einander nicht verstanden, denn er läßt das vierte ausdrücklich (v. 156) nach dem Untergange des dritten entstehen. Aber dies beweist nur, daß er den Mythus entweder selbst modificirt, oder schon modificirt vorgefunden hat. Doch hat er nicht gewagt den Mangel einer Metallbezeichnung von sich aus zu ergänzen; er hat es uns dadurch möglich gemacht, die Urgestalt des Mythus zu erkennen, und den Schlüssel zum Verständniß desselben, der in der biblischen Darstellung liegt, anzuwenden.

§. 112.

Das Bedenken, welches etwa aus dem Mangel einer Erwähnung der Deukalionischen Fluth nach dem vierten Geschlechte entstehen könnte, hat schon Buttmann vollkommen befriedigend gelöst, indem er darauf aufmerksam macht, daß es außerordentlich schwierig war, den Mythus von den fünf Zeitaltern mit dem parallelen Mythen-Cyklus von Kronos, den Titanen, Zeus, Prometheus, Pandora und Deukalion in Zusammenhang und Einklang zu bringen. Der Grund dieser Schwierigkeit ist leicht einzusehen: wenn die Geschichte der Natur wie die Geschichte des Geistes von persönlichen Trägern repräsentirt wird, dann spielen zu gleicher Zeit zwei Dramen auf der Erde, welche derjenige nicht zu kombiniren vermag, der nicht weiß, daß er die Personen des einen des persönlichen Charakters ganz zu entkleiden und in ein ganz anderes theilweise auch der Zeit nach älteres Gebiet zu verweisen hat. Daher kommt es denn nun, daß Hesiod, der von den Zeitaltern erzählt, die deukalionische Fluth gänzlich übergeht, Apollodor hingegen, der die Fluth erzählt, der Zeitalter nur im

Vorübergehen und schüchtern Erwähnung thut. Er sagt nämlich (Biblioth. L. I. Cap. 7. §. 2. ed. Heyne): *ἐπεὶ δὲ ἀφανίσαι Ζεὺς τὸ χαλκοῦν γένος ἠθέλησεν, ... Λευκαλίων τεκτηνάμενος λάρνακα, καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἐνθέμενος, εἰς ταύτην μετὰ Πύρρας εἰσέβη.* — Haben wir nun das eherne Zeitalter in seiner Doppelgestalt richtig verstanden, so finden wir in den Worten des Apollodorus die Lücke ausgefüllt, die wir wahrgenommen haben.

Nach allem diesem wird sich herausstellen, daß gerade Hesiod mit seiner scheinbar ungefügen und überschüssigen Fünf die relativ wahre Gestalt der alten Sage uns bewahrt hat, und daß hingegen Aratus mit der Drei (*Φαινόμ.* 96—135), und Ovid mit der Vier (Metamorph. I, 89—150) die Sage nach subjektiven Begriffen sich zurechtgelegt haben. Virgil's Darstellung (Georg. I. 125 ff.) scheint auf einer Zweitheilung zu beruhen, im Grunde aber betrachtet er dort nur ganz im Allgemeinen den Gegensatz zwischen dem bessern Einst und dem schlimmern Jetzt.

γ) Jabal, Jubal und Thubalkain.

§. 113.

Nachdem wir nun so die Möglichkeit näher gerückt haben, ganze mythologische Zeitalter in Perioden der biblischen Geschichte wiederzuerkennen, sollte es gewagter sein, einen Versuch zu erneuern, den schon Aeltere gemacht haben, den Versuch nämlich, einzelne Personen der mythischen Götterwelt in einzelnen historischen Personen der biblischen Geschichte nachzuweisen? Daß die ältesten heiligen Traditionen der klassischen Völker aus dem Osten stammen, ist eine Thatsache, die nicht mehr bestritten werden kann. Wenn nun die Traditionen des Ostens über Kosmogonie im Westen zur Theogonie geworden sind, warum, frage ich, konnten nicht auch die morgenländischen Traditionen über die ältesten Begründer der menschlichen Kultur Veranlassung zur Entstehung mythischer Gottheiten werden? Wenn man die Objekte der ältesten Natur-Entwicklung vergöttert hat, warum nicht auch die Subjekte der ältesten

Kunst-Entwicklung? Colunto et ollos, quos endo coelo merita locaverunt, sagt das alte Gesetz bei Cicero de legg. II, 8.

Von diesem Gesichtspunkte aus bin ich durchaus geneigt in Jabal und Jubal Apollo, in Thubal-Kain aber Vulcan wieder zu erkennen. Zwar möchte ich Buttmann nicht beistimmen, wenn er sagt *), daß Jabal und Jubal als Brüder von einer Mutter und wegen der fast gänzlichen Einerleiheit ihrer Namen ursprünglich nur Eine Person sind. Vielmehr kann man umgekehrt sagen, daß sie wegen der Verwandtschaft ihrer Namen, ihrer Abstammung und ihrer Beschäftigungen den Stoff zu einer mythischen Göttergestalt geliefert haben. Was Selden (de diis Syriis Synt. II Cap. 1), Gerh. Vossius (de orig. et progr. idol. I. cap. 16), Bochart (Chanaan L. I. cap. 42) und neuerdings Buttmann a. a. O. über die Identität von Jabal-Jubal und Apollo gesagt haben, scheint mir im Wesentlichen richtig zu sein. Denn wenn ich auch die weit ausgedehnten etymologischen Combinationen, die sich namentlich bei Selden finden, keineswegs alle billigen möchte, so scheint mir doch die etymologische Reihe Ἄβέλιος, Apello, Apollo der Berechtigung nicht zu ermangeln, zumal da eine griechische Wurzel von Ἀπόλλων nicht nachgewiesen werden kann. Denn die Ableitung von ἀπολλύναι (die sich z. B. bei Gerh. Voss l. l. II, 12 findet), ist gewiß falsch, und es ist vielmehr mit Buttmann als wahrscheinlich anzunehmen, daß eine irrige Combination mit dieser radix den Umlaut von Apello in Apollo bewirkt habe. — Was den Namen Thubalcain betrifft, so hat Bochart gewiß Recht, wenn er sagt: Vulcanus est Tubalcain, quod ipsum nomen indicat **). Cicero (de nat. D. III, 24) sagt spottend über die Etymologiker, die Saturnus von satur, Mavors von magna vertere, Minerva von minuere

*) Ueber die myth. Per. von Kain bis zur Sündfluth Mythol. I. S. 166.

**) Chanaan Cap. 12. cf. Phaleg L. III. Cap. 12.

oder minari, Venus von venire, Ceres von gerere ableiten: „Quam periculosa consuetudo! In multis enim nominibus haerebitis. Quid Vejovi facies? Quid Vulcano?“ Man sieht, er rechnet Vulcan unter die aus lateinischer Wurzel nicht zu erklärenden Worte. Wir finden im Osten einen Thubalcain, der Vulcani vices gerit. Wenn es nun wahrscheinlich ist, daß dieser Thubalcain durch den mythologischen Proceß zur Gottheit erhoben worden ist, so ist es nicht minder wahrscheinlich, daß sein Name sich erhalten hat und, wenn auch nicht allenthalben, doch an einer Stelle des den Occident beherrschenden Mythengebietes auftaucht. Denn das darf uns keineswegs befremden, daß dieselbe Person weder denselben Namen, noch dieselben Attribute immer und überall behalten hat.

3.

Die Sethiten.

a) Seth und Enosch 4, 25, 26.

§. 114.

Nachdem am Schlusse des vierten Kapitels noch eine Nachricht über Adams dritten Sohn, Seth, und dessen Sohn, Enosch, gegeben war, finden wir im fünften Kapitel eine vollständige Genealogie von Adam bis Noah. Jene kurze Nachricht 4, 25, 26 ist nicht eine Anticipation von 5, 3—11, sondern sie hat ihre eigenthümliche Bedeutung. Seth wird nämlich 4, 25 ausdrücklich als Ersatz für Abel bezeichnet. Denn erstens motivirt Eva den Namen Seth mit den Worten: „Gott hat mir gesetzt einen andern Saamen für Abel.“ Sodann berechtigt uns diese Erklärung, das Wort שֵׁת selbst im passiven Sinne zu nehmen: der Gesetzte, Ersatzmann *). Seth wird also hier als Ersatz für Abel genannt, nicht als Stammvater der Sethiten **). Mithin gehören diese Verse

*) Cf. Delitzsch Gen. S. 162.

**) Cf. Drechsler Einheit der Gen. S. 88.

in den Abschnitt, der von Abel handelt. Wie in der Levirats-ehe ein Bruder für den andern eintritt, um ihm Saamen zu erwecken, so erscheint hier Seth als der an Abels Stelle getretene. Seth's Saame ist auch Abel's Saame. Und nicht nur leiblich, sondern vor allem auch geistig. Denn auf Seth ist Abel's Geist übergegangen, und in diesem Geiste wandeln auch Seth's Nachkommen. Darum heißt es, daß man zu Enosch's Zeiten angefangen habe, den Namen des Herrn anzurufen. Daß damit nicht das Privatgebet gemeint sein kann, weil dieses so alt sein muß als das Gottesbewußtsein selbst, sondern gemeinsame, öffentliche Anrufung Gottes, ist jetzt anerkannt. Auch darin sind die Sethiten Kinder Abel's. Denn offenbar schließt sich dieser erste öffentliche Cultus an den privat-gottesdienstlichen Akt des Abel'schen Opfers an. Man könnte zwar sagen, daß es sich eben so gut an Kain's Opfer anschließe. Aber doch nur der Form, nicht dem Geiste nach. Daß der Sethiten Anrufung dem Herrn wohlgefiel, gerade so wie ihm Abel's Opfer gefallen hatte und aus denselben Gründen, kann nicht bezweifelt werden. So ist also Abel's Hirtenthätigkeit von den Kainiten fortgesetzt und zum organisirten Nomadenleben mithin zur Kunst ausgebildet worden. Seinen Gottesdienst aber haben die Sethiten fortgesetzt und ebenso zur Kunst ausgebildet. Denn wenn jene Anrufung des Herrn gemeinsamer, öffentlicher, mithin irgendwie geordneter, organisirter Cultus war, so ist offenbar, daß auch hier ein unmittelbar Natürliches vom Geiste in die Mittelbarkeit des Bewußtseins aufgenommen und eben dadurch der Zufälligkeit entnommen, auf ein Princip zurückgeführt und mit entsprechender Gestaltung versehen worden ist. Also die heilige Kunst des Gottesdienstes ist die Erfindung der Sethiten, entsprechend den auf's Irdische gerichteten Künsten, welche wir den Kainiten verdanken. Ausführlich ist von jener Sethitischen Kunst nicht die Rede, nur andeutungsweise. Auch wird mit Seth's Sohne die Reihe der Nachkommenschaft schon abgebrochen. Denn es genügte, diesen Sohn und das zu seiner Zeit geschehene zu nennen, um die ganze Geschlechtsreihe zu

charakterisiren. Denn wie bei den Kainiten, so offenbarte sich auch hier die noch immer waltende Naturmacht unter anderem darin, daß die charakteristischen Züge der **stirpes** erblich waren.

b) Kap. 5 als Geschlechtsregister.

§. 115.

Daß mit Kap. 5 die Darstellung auf Adam zurückgeht, können nur diejenigen als Beweis für Verschiedenheit des Verfassers oder der Quelle ansehen, welche die Bedeutung der Genealogie nicht verstehen. Von den Kainiten wird uns keine solche gegeben. Denn nur ein Fragment von Geschlechtsregister und Geschichte enthält Cap. 4, weil das genügte, um jene zu charakterisiren. Aber hier wird die vollständige und genau umschriebene Geschlechtsreihe uns vorgeführt. Und zwar wird auf Adam zurückgegangen, damit man den ganzen heiligen Baum in dieser ersten Periode von der Schöpfung bis zur Fluth überblicken könne. Wie groß erscheint hier wieder die Bedeutung der Natur! Sie ist der Canal, innerhalb dessen die Geschichte des Geistes verläuft. Die rein natürlichen, geschlechtlichen Zeugungen bedingen das scharf abgegrenzte Gebiet, auf welchem der Geist sein ideales Leben entwickelt. Und diese Bedeutung bleibt der Natur, bis der zweite Adam kommt, welcher ein neues Geschlecht aus göttlichem Saamen zeugt, und dadurch die Bedeutung der leiblichen Zeugung aufhebt. Geschlechtsregister als solche repräsentiren also nicht nur eine zufällige Eigenthümlichkeit hebräischer Geschichtschreibung, sondern eine Grundidee der vorchristlichen Geschichte: Christus steht mit Adam nicht nur in jenem allgemeinen Naturzusammenhange, nach welchem jeder Mensch ein Kind Adams ist, sondern in einem ganz besonderen und speciell nachweisbaren, aus welchem wir nicht nur das Daß, sondern auch das Wie der Verbindung zu erkennen vermögen. Deßhalb gehen diese Geschlechtsregister bis auf Christus herab (Mth. 1. Luc. 3), nach ihm hören sie auf, denn sie haben mit dem Erscheinen der neuen Kreatur, deren Geschlechter man nicht registriren

kann, alle Bedeutung verloren. Aber in der Zeit, wo sie noch gelten, vermögen sie dies nur als die Urkunden des heiligen Naturlebens. Wie die Periode vor Christus in die zwei Hälften des Natur- und des Geisteslebens zerfällt, so kann die ganze Geschichte nach dieser Norm abgetheilt werden, und man kann die Gesammtheit des geschichtlichen Verlaufes bis Christus in relativem Sinne, im Gegensatz nämlich zur vollen Geistesoffenbarung die Natur-Periode nennen, wie man weiterhin in wiederum anderem Sinne die ganze Periode des diesseitigen Weltlebens bis zum Tage des Gerichtes mit diesem Namen bezeichnen kann zum deutlichen Beweise, daß Natur und Geist auf allen Stufen die beiden Grundfaktoren der geschichtlichen Entwicklung sind. Aber es ist offenbar, daß von Stufe zu Stufe die Natur mehr in ihrer Aeußerlichkeit überwunden wird, um in derselben Abstufung ihre immer innigere Vermählung mit dem Geiste durch Neugeburt und Verklärung zu feiern. Während in der Zeit vom Kommen Christi ins Fleisch bis zu seiner Wiederkunft zum Gerichte die Natur als vergängliche Materie intensiv und principiell zwar überwunden, aber extensiv und faktisch noch nicht abgestreift ist, so ist sie vor der Geburt Christi principiell noch immer berechtigt, ja bevorrechtet, denn die ganze Theokratie ist ja gar nichts anderes als ein privilegirtes Naturgebiet; sehen wir doch hier alles auf sichtbarer Leiblichkeit, auf der Abstammung von einem erwählten Stammvater, auf der Umgrenzung eines erwählten Landes, auf der Erwählung einer allerheiligsten Tempelstätte beruhen. Die Gründe, warum das so sein muß, sind sowohl subjektiver als objektiver Art. Wenn nämlich die Menschen einerseits in ihrem religiösen Bewußtsein noch nicht fähig waren, die Naturschranken zu überwinden, und so die pädagogische Liebe zwangen, diese Schranken zu sanktioniren, so hatten andrerseits die Naturpotenzen doch auch ihre objektive, geschichtliche Bedeutung. Der Menschensohn muß ja ein wahrer Mensch sein. Deßhalb muß er wie jeder andere seine Ahnen haben. Aber er ist kein gewöhnlicher Mensch, darum sind auch seine Voreltern nicht die ersten besten, son-

dern dem Range, den er an sich hat, entspricht auch der Adel seines Geschlechtes. Wie er selbst die Blüthe der Menschheit ist, so repräsentirt auch die Geschlechtslinie, die auf ihn hinleitet, den majestätischen Höhenzug der Geschichte. In welchem Sinne freilich Christus der Saame David's (Röm. 1, 4), und eine Frucht seiner Lenden ist (Act. 2, 30), ist eine gar zarte und subtile Frage, bei welcher große Gefahr vorhanden ist, zu trennen, was zusammengehört, oder zu verschmelzen, was getrennt werden muß. Bekanntlich wollen viele nur von einem pneumatischen oder idealen Zusammenhange Christi mit der Menschheit wissen (vergl. Delitzsch bibl. proph. Theologie S. 295 ff.), andre dagegen, wie Baumgarten, behaupten entschieden eine sarkische Präexistenz Christi. Ich bekenne, daß ich mich lieber auf Baumgartens Seite stellen, als mit Delitzsch behaupten möchte: „kein Naturzusammenhang verbindet Israel mit Christus" (a. a. O. S. 303), oder: „nur die Vorherbestimmung Gottes....., und der mit dieser freien Erwählung Gottes sich zusammenschließende Glaube bilden die Bande, welche David und Christum verbinden" (a. a. O. S. 304). Delitzsch erkennt an (S. 300), daß „in den Gliedern der erwählten Geschlechtslinie das Blut pulsirte, aus dem in dem Schooße der gebenedeiten Jungfrau das von der Sünde des menschlichen Geschlechts gereinigte Substrat der menschlichen Natur Christi ausgesondert ward." Er behauptet aber (S. 301): „jenes menschliche Substrat, durchsündet oder sündlos, ist im A. T. noch kein Einzelleben, es ist nicht der Mensch Jesus, geschweige der Gottmensch Christus." Dies ist vollkommen richtig, sowie auch das Gleichniß, welches Delitzsch S. 303 gebraucht, vollkommen am Platze ist: „So wenig das aus der Erde geformte Gebilde vor dem Eingehen des geschöpflichen Geistes der Mensch nach seiner Idee ist, so wenig ist das menschliche (wenn auch seelenlebendige) Gebilde aus dem geheiligten Geblüt der Davidstochter Christus." Das ist wahr. Der Erdenklos war nicht der Mensch. Aber er war eben doch der Stoff zum Leibe des Menschen, und der Mensch ist dadurch der Erde so innig

verwandt, daß zu ihm gesagt wird: Du bist Staub und zum Staube sollst du zurückkehren (Gen. 4, 19). Der Tod macht's offenbar, in welchem Grade der Mensch ein χοϊκός ist. Es ist auch wahr, jenes Substrat, welches der Leiblichkeit Christi im Leibe der Maria zu Grunde liegt, jener Saame David's, aus dem er gezeuget ist, ist nicht ein Einzelleben, es ist kein Mensch, geschweige der Gottmensch, aber es ist eben doch der Stoff zum Leibe eines Menschen und zwar des Gottmenschen. Indem ich nun andrerseits Delitzsch vollkommen zustimme, wenn er jenes Substrat „ein von der Sünde des menschlichen Geschlechtes gereinigtes" nennt, wenn er sagt (S. 301), daß es die Masse, aus der Christus menschliche Natur annehmen sollte, nur werden konnte „durch eine der Sünde enthebende Aussonderung," oder, daß „dieses Stoffliche in Israel als massa corrupta sich fortpflanzt und in der Fülle der Zeit einer übernatürlichen heiligenden Geisteswirkung bedarf" (ibid.), — indem ich Delitzsch in diesem allen vollkommen beistimme, muß ich andrerseits fragen: ist denn nicht eben hiedurch die Möglichkeit gegeben, zu gleicher Zeit die physische Consanguinität Christi mit seinen Vorfahren und doch auch seine Unsündlichkeit zu begreifen? Ist des Menschensohn nicht ebensogut ein Herr des Leibes, wie er ein Herr des Sabbaths ist? Wenn er mit einem irdischen Substrate sich verbindet, so verhält er sich zu demselben nicht leidend, so daß er dadurch bedingt und bestimmt wird, sondern so, daß er es nach seiner Allmacht bedingt und sich dienstbar macht. Tritt er doch als wahrer Mensch nicht nur im Leibe der Mutter, sondern in seinem ganzen Naturleben mit der verderbten Natur in unmittelbaren Lebenskontakt: die Luft, die er athmet, die Speise, die er genießt, steht unter dem Fluche und participirt an dem allgemeinen Verderben, und doch thut dies der Integrität seines Wesens keinen Eintrag. Wenn also der Saame Davids das Substrat zu Christi Leiblichkeit war, so ist die Sündlichkeit desselben nicht Ursache, daß Christus nun als ein aus sündlichem Saamen gezeugter anzusehen wäre. Denn anders ver-

hält sich der Geist des Menschen zu dem Saamen, der des Leibes Ursprung ist, anders der Geist des ewigen Logos. Demnach halte ich dafür, daß die Geschlechtsregister, welche den leiblichen Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Adam nachweisen, ernstlich gemeint sind. Sie wollen zeigen, daß Christus das letzte Glied einer organischen Kette ist. Demnach nimmt er seinen Platz in der Reihe wesentlich in demselben Sinne ein wie der vorletzte und drittletzte, überhaupt wie jeder andere. Oder kann man behaupten, daß Matthäus und Lucas nicht der Meinung waren, die leibliche Abstammung Christi von Abraham und Adam nachgewiesen zu haben?

§. 116.

Kehren wir nun zu dem Geschlechtsregister der Sethiten zurück, so ist offenbar, daß die Absicht des Verfassers war, Anfang und Ende nicht nur, sondern auch jedes einzelne Zwischenglied der heiligen Reihe zu benennen, so daß man nun die Säulen des Weges zählen und zugleich an der Zahl, bei der man steht, die Wichtigkeit der damit bezeichneten Größe erkennen kann. Eins, Zwei, Drei, Sieben und Zehn sind die bedeutsamen Zahlen und ihnen entsprechen die Namen Adam, Seth, Enosch, Henoch und Noah. Es könnte nun als ein Widerspruch erscheinen, daß wir die heilige Geschichte mit Abraham beginnen lassen, und doch schon in der von uns vorzugsweise sogenannten Naturperiode eine heilige Geschlechtslinie finden. Der Widerspruch ist aber nur scheinbar. Denn mit Abraham beginnt ein heiliges Geschlecht, welches in ganz andrer Weise ausgesondert und erwählt ist als das der Sethiten. Bei diesen nämlich ist die Heiligkeit selbst Natur, weil sie erbliche Geschlechtseigenthümlichkeit ist; sie beruht nicht auf einer außerordentlichen Geisteswirkung, nicht auf einer Bekämpfung und Ueberwindung der Natur, nicht auf einer gewissermassen künstlichen Isolirung eines Theiles vom Ganzen. Indem wir also allerdings in den Sethiten eine heilige Geschlechtslinie vor uns haben, die von den Kainiten

sich unterscheidet, ist doch diese Unterschiedenheit eine blos natürlich bedingte; sie entspricht somit vollkommen dem von uns hervorgehobenen Charakter der Periode. Eben deßwegen weil die Heiligkeit der Sethiten eine blos natürliche, eine erbliche ist, hält sie nicht Stich. Sie ruht nicht auf dem unerschütterlichen Grunde der göttlichen Gnadenwirkung, sondern auf dem unsicheren menschlicher Geschlechtsanlage; so kommt es, daß sie selbst allmählig von den Mächten des Fleisches überwuchert und in das allgemeine Verderben mit hineingezogen wird. Dies ist ja eben das Resultat psychologischer Beobachtung, welches Gott selbst am Schlusse der Periode in den Worten ausspricht: „nicht wird walten mein Geist in ihnen in Ewigkeit, denn sie sind Fleisch." Das göttliche Leben als bloße Naturanlage ist nach dem Falle ohne positiven Zwang und Aufhebung des Grundgesetzes der Freiheit nicht haltbar. Einmal durch Adams erste Sünde aus jener unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, aus jenem Zusammenleben mit ihm herausgerissen, bringt die sich selbst überlassene Natur das in sie geworfene Princip der Gottentfremdung zu immer mächtigerer Entfaltung. Das hat Kain's Beispiel gelehrt. Und von dem Verderben, das einen Repräsentanten der Periode ergriff, wird keines der Mitglieder, es sei denn Gott ganz besonders mit ihm, sich frei erhalten können. Darum gehen am Ende, wie schon öfter bemerkt, die Sethiten mit den Kainiten in dem gemeinsamen Verderben unter *).

b) Einzelnes.

§. 117.

(Das hohe Lebensalter.)

Nachdem wir so Kap. 5 im Allgemeinen als Geschlechtsregister betrachtet haben, müssen wir unsre Aufmerksamkeit noch auf verschiedene Einzelheiten lenken. Vor allem springt hier das hohe Lebensalter dieser Patriarchen in's Auge. Von un-

*) Vergl. Molitor Philosophie der Geschichte I. S. 127 f.

serem Standpunkte aus befremdet uns diese Erscheinung durchaus nicht. Wir erkennen darin nur wieder jene mächtige Entfaltung der Naturkraft, welche wir überhaupt als die charakteristische Eigenthümlichkeit dieser Periode wahrgenommen haben. Diese extensive Nachhaltigkeit der Lebenskräfte entspricht vollkommen der intensiven Stärke, mit welcher sich die Naturanlage bei den einen auf dem intellektuellen, bei den andern auf dem ethischen Gebiete manifestirt. Eine Beurtheilung dieser Longävität nach dem Maaßstab unsrer Erfahrung ist würdig auf so absurde Resultate zu kommen, wie wir sie bei Hensler *) und Consorten finden. Auf diese hat schon Kanne (in den biblischen Untersuchungen und Auslegungen mit und ohne Polemik I, 1 ff.) trefflich geantwortet, sowie Hensler's Nachfolger Rasmus Rask **) durch A. Wagner (in der Urwelt S. 519 ff.) die verdiente Abfertigung gefunden hat. Sind wir auch weit entfernt, mit dem Verf. der oben schon angeführten tractatus tres de locis diffic. Scr. S. pag. 11 seqq. und mit H. A. Schott (Comment. I. de imagine Dei hominibus concessa p. 38 seqq.) anzunehmen, daß der längere Genuß des Lebensbaumes vor der Vertreibung aus Eden diese Wirkung bei den ältesten Generationen unseres Geschlechtes hervorgebracht habe, so ist uns doch das gewiß, daß die Abnahme der ursprünglichen Integrität der Lebenskraft eine allmählige war. Wie wir gesehen haben, daß überhaupt der Uebergang aus der paradiesischen Vollkommenheit zur jetzigen Unvollkommenheit allmählig vor sich ging, so hat auch die Nachhaltigkeit und Zähigkeit der vis vitalis im menschlichen Organismus nur nach und nach sich vermindert.

§. 118.

(Henoch.)

War doch auch der Herr selbst noch immer nicht von der Erde gewichen. Henoch, der 7te von Adam, wandelte

*) Bemerkk. über Stellen in den Ps. u. d. Gen. S. 287 ff.

**) Die älteste hebr. Zeitrechnung Lpz. 1836.

mit Gott. Es ist zur Genüge bemerkt worden*), daß dies mehr ist als Wandeln vor Gott oder nach Gott (Deut. 8, 19). Henoch hielt sich fort und fort in der unmittelbaren Nähe jenes Ortes, wo der Herr nach 3, 24. 4, 14, 16 auf Erden weilte. Ist ja doch wohl anzunehmen, daß die Kainiten in dem Lande, dahin ihr Ahnherr von der Stätte göttlicher Gegenwart hinweg sich geflüchtet hatte, die Sethiten hingegen, die geistigen Söhne Abel's, in der Nähe jener Stätte noch immer wohnten. Daß bei Henoch diese leibliche Nähe und Gemeinschaft nur eine Wirkung und Erscheinung der innern war, versteht sich wohl von selbst. Wenn es nun von ihm heißt (5, 24): „Er war nicht mehr vorhanden, denn der Herr hatte ihn weggenommen," so ist damit weder ausgesagt, daß er gar nicht gestorben, noch daß er eines frühzeitigen oder sanften Todes gestorben sei. Es ist auch nicht gesagt, daß er gen Himmel entrückt worden sei. Vielmehr sind wir nach dem vorhin bemerkten nur zu der — ich will nicht sagen Behauptung, aber — Vermuthung berechtigt, daß der Herr ihn zu sich genommen habe an die Stätte, welche allen übrigen Sterblichen durch das Schwerdt der Cherubim verschlossen war. Dort konnte Henoch allerdings noch fortleben und dann sterben. Wie Moses auf dem Berge bei dem Herrn war vierzig Tage und vierzig Nächte und aß kein Brod und trank kein Wasser (Ex. 34, 28), wie er hier die Herrlichkeit des Herrn sah ohne zu sterben, denn der Herr deckte seine Hand über ihn, daß er sein Angesicht nicht sehen konnte (33, 22), und wie endlich Moses auf dem Berge Nebo, wohin er allein gegangen war und der Herr ihm das Land Kanaan von ferne zeigte, starb und der Herr selbst ihn begrub, ohne daß Jemand sein Grab gesehen hat bis auf diesen Tag — ebenso konnte auch Henoch, wiewohl ein sündiger Mensch, ins Innere jenes Heiligthums eingehen, dort leben, so lange es dem Herrn gefiel und endlich gleichsam in den Armen Gottes leib-

*) Hofmann Weiss. u. Erf. I. S. 84. Delitzsch Genes. S. 169.

lich sterben. Wie dieser Tod zu denken ist, wissen wir nicht, auch kommt nichts darauf an. Daß Gott Henoch von der Gewalt des Todes befreit habe, wie Hävernick sagt *), scheint mir nicht richtig, wenn gemeint sein soll, Henoch sei nicht gestorben. Richtig ist es aber, wenn es heißen soll, daß Henoch die Schmerzen des Todes nicht oder doch nur als überwundene spürte. Auch darin kann ich Hävernick nicht beistimmen, wenn er (a. a. O.) sagt, daß die Himmelfahrt Elia's mit der Entrückung Henoch's nicht zu vergleichen sei. Denn wenn jener Vorgang (2 Reg. 2, 10 ff.) auch als Vision sollte zu betrachten sein, was ich bezweifle, so ändert das höchstens an der Modalität, nicht aber am Wesen der Thatsache etwas. Dieses bleibt immer das, daß Elias unmittelbar von der Erde gen Himmel empor stieg. Henoch hat denselben Weg per circuitum gemacht. Beide aber haben nicht in der gewöhnlichen Weise die Erde verlassen. Ziel und Ausgang ist also bei beiden gleich, nur in Bezug auf die Richtung des Wegs und die damit zusammenhängenden körperlichen Zustände differiren sie. Was bei Elia in dem Momente geschah, wo er den Augen Elisae entschwand, wird bei Henoch später eingetreten sein. Wir müssen uns aber hüten, Elia's plötzliche Entrückung und darnach auch Henoch's Verschwinden so zu verstehen, als sei ihr Leib nicht zur Erde zurückgekehrt. Dies wird auch bei denen, die des Herren Paruſie erleben (1 Thess. 4, 17. 1 Cor. 15, 51 f.), nicht unterbleiben. Denn die Verwandlung ist von der Verklärung wohl zu unterscheiden. Erstere schließt die Abstreifung der sterblichen Hülle nicht aus, sondern ein, und letztere hat diese Hülle nicht zum Gegenstande. Deßhalb ist mir's auch gewiß, daß beide Geschichten weder mit Röm. 5, 12, 14 noch mit 1 Cor. 15, 20, 23 in Widerspruch stehen **). Denn von keinem ist gesagt, daß er nicht gestorben, und von keinem ist gesagt, daß er mit dem Leibe der Auferstehung überkleidet

*) Theol. des A. T. S. 108.

**) Vergl. Kurtz Gesch. d. A. B. S. 43. Anm.

worden sei. Weder Henoch, noch Elias, noch Moses leben jetzt schon in dem Leibe, welchen sie als ein σπαρτόν des Leibes Christi dereinst am Tage der Auferstehung anziehen werden, sondern sie leben nur in jener, wenn ich so sagen darf, geisterhaften Leiblichkeit, in welcher alle Seelen der vollendeten Gerechten in dem Zwischenzustande bis zur Auferstehung existiren. Ich möchte deßhalb auch nicht mit Delitzsch (Gen. S. 170) sagen, daß für Henoch in einen Moment zusammenfiel, was für die übrigen Urväter durch dazwischentretende Jahrtausende aus einander fällt. Tod und Auferstehung sind zwei für alle sterblichen Menschen absolut unüberschreitbare termini. Von dem Gesetz des Todes (Gen. 3, 19) giebts keine Ausnahme nach Röm. 5, aber es giebt auch keine von dem Gesetze des Lebens nach 1 Cor. 15. Denn kein Sohn des ersten Adams ist von dessen Nachfolge eximirt, so kann auch keiner von der Nachfolge des zweiten Adams eximirt sein. „Wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christo alle lebendig gemacht werden," sagt Paulus 1 Cor. 15, 22. Und dann fährt er fort: „Ein jeder aber in seiner Ordnung: der Erstling Christus, darnach, welche Christi sind in seiner Zukunft." Welcherlei also die Metamorphose gewesen sein mag, durch welche Henoch und Moses und Elias mit himmlischer δόξα (cf. Luc. 9, 31) bekleidet wurden, die war es nicht, durch welche die Menschen „Kinder der Auferstehung" werden (Lucas 20, 36). Denn diese setzt die Auferstehung der ἀπαρχή voraus.

Gegen meine Behauptung, daß Henoch wirklich gestorben sei, kann man sich nicht auf Hebr. 11, 5 berufen, wo es heißt: „Πίστει Ἐνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον." Denn ἰδεῖν ist hier in dem prägnanten Sinne gebraucht, in welchem das hebräische רָאָה so oft vorkommt (Ps. 89, 49. 16, 10. 49, 10. Jer. 5, 12. Thren. 3, 11. Ps. 34, 13. Eccles. 3, 13 u. a.) *). Daß in dieser subjektiven Bedeu-

*) Böttcher de inferis §. 178.

tung Henoch den Tod nicht erlitt, sage auch ich. Ich habe es durch die Worte ausgedrückt, Henoch habe die Schmerzen des Todes nicht, oder doch nur als überwundene empfunden. In ganz analogem Sinne heißt es 1 Cor. 15, 51: *πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.* Nämlich jene, die des Herren Wiederkunft erleben, werden allerdings nicht entschlafen, wohl aber sterben, sofern wir unter Sterben die Trennung der Seele vom irdischen Leibe verstehen. Diese Trennung wird und muß vor sich gehen, aber was darauf folgt, ist kein Schlaf, weder für die Seele noch für den Leib, sondern Leben im Lichte und in der Herrlichkeit nach dem Bilde des geistlichen Adams. — In welchem Sinne Henoch durch den Glauben (*πίστει*) des Todes überhoben wurde, geht uns hier weniger an, als was die außerbiblische Tradition (bei Sirach 44, 16 und Buch Henoch Cap. 2), welche auch in den Brief Judä v. 14, 15 übergegangen ist *), von ihm berichtet, daß er nämlich ein Vorbild und ein Prediger der Buße seinen Zeitgenossen gewesen sei. Diese Angabe hat eine große innere Wahrscheinlichkeit für sich, denn, da Henoch auf der dritten Stufe vor Noah steht, zu dessen Zeiten das Verderben seinen höchsten Gipfel erreicht hatte, so ist es durchaus glaublich, daß zur Bußpredigt Henoch's Zeit schon dringende Veranlassung gab. Dies stimmt auch ganz zu dem Berufe der Sethiten: warum sollten sie den Herren, den sie anriefen (4, 26), nicht auch ausrufen? Auch Noah heißt 2 Petr. 2, 5 ein Prediger der Gerechtigkeit. Man sieht, die Angaben stimmen trefflich zusammen.

§. 119.

Wenn wir oben Recht gehabt haben, die Sethitische Geschlechtsreihe überhaupt in der vierten *γενεὰ* Hesiod's wieder zu erkennen, so darf es uns nicht befremden, auch dem

*) Recherches critiques sur l'épître de Jude par E. Arnaud 1851. P. 133 ff. 198 ff.

leuchtendsten Gliede dieser Kette auf dem Gebiete der Mythe wieder zu begegnen. Bochart zuerst hat (Phaleg. II, 13) die Identität von Henoch mit Annakus behauptet. Nach ihm Clericus (Comment. in Gen. ad h. l.) und Will. Baxter (in miscell. tracts on antiquity I. p. 206. Lond. 1779). Sodann hat Buttmann diese Combination im Mythologus (I. S. 175 ff.) mit seinen übrigen biblisch-mythologischen Combinationen in Verbindung gebracht. Alle diese schöpfen ihre Angaben theils aus Zenobius (Prov. 6, 10), theils aus Stephanus Byzant. (de urbibus Art. *Ἰκόνιον*), welche beide auf den Historiker Hermogenes (der nach Joseph. c. Apion. 1, 23 jedenfalls der vorchristlichen Zeit angehört), als ihre Quelle zurückgehen, wobei Zenobius außerdem noch die kurzen Worte des Jambographen Herodes

— ἵνα τὰ Ναννάκου κλαύσω

citirt. Ueberdies theilt auch Suidas s. v. *Νάνναχος* und *τὰ ἀπὸ Ναννάκου* dieselbe Geschichte mit.

Der Inhalt derselben ist nun nach Zenobius, daß ein gewisser Nannakus, König der Phrygier, *προειδὼς τὸν μέλλοντα κατακλυσμὸν συναγαγὼν πάντας εἰς τὰ ἱερὰ μετὰ δακρύων ἱκέτευεν.* Stephanus aber erzählt: *φασὶ δ' ὅτι ἦν τις Ἄννακός, ὃς ἔζησεν ὑπὲρ τὰ τριακόσια ἔτη· τοὺς δὲ πέριξ μαντεύσασθαι, ἕως τίνος βιώσεσθαι· ἐδόθη δὲ χρησμός, ὅτι τούτου τελευτήσαντος πάντες διαφθαρήσονται.* Als die Phryger dies gehört, hätten sie sehr geweint. Als aber darauf unter Deukalion die Fluth hereingebrochen, seien sie alle umgekommen. Suidas endlich schreibt: *Νάνναχος, παλαιὸς ἀνὴρ πρὸ τοῦ Δευκαλίωνος· τοῦτον φασὶ βασιλέα γενέσθαι πρὸ τοῦ Δευκαλίωνος, ὃς προειδὼς τὸν μέλλοντα κατακλυσμόν, συναγαγὼν εἰς τὸ ἱρὸν μετὰ δακρύων ἱκέτευσε.* — Mit Recht zieht aber Buttmann (a. a. O. S. 178) auch die Sage von Aeacus hieher, der, ein Freund des Zeus wegen seiner Frömmigkeit und Gerechtigkeit, eine drohende Hungersnoth (Apollod. III, 12, 6), oder nach andern eine Fluth (Schol. Pind. Nem. 5, 17) durch

seine Gebete abwendete, nach seinem Tode aber theils in der Naturwelt als Richter und Bewahrer der Schlüssel des Hades (Apollod. a. a. O. — Lucian Dial. Mort. 20, 1), theils als Bewohner der Elysäischen Gefilde erscheint (Hor. Od. IV, 8, 25).

§. 120.

Was nun zuerst die Namen betrifft, so ist in *Ἄνναχος* die Aspiration weggefallen (cf. *Ἐνώχ*); in *Κάνναχος* (welche Form in einigen Codd. bei Suidas sich findet) verschärft, in *Νάνναχος* aber, was mir aus *Ἄνναχος* entstanden scheint, ist sie durch die Allitteration ersetzt. Aeacus endlich, wie Buttmann gewiß richtig bemerkt, verhält sich zu *Ἄνναχος* wie *Παιονία* zu *Παννονία*. Daraus ergiebt sich, was von Böttcher's Behauptung, daß Chanok und Nannakus etc. schon den Namen nach nicht übereinstimmten, sowie von seinen im Gegensatze hiezu versuchten Combinationen (Nannakus von נָחַ, *νήχεσθαι* oder *νηνία*, Annakus von dem arkadischen Flötenspieler *Ἄναχος* (Athenae. 14, 629) oder den *Ἄναχοι*, den Dioskuren) *) zu halten ist. Wenn nun Böttcher (§. 242) weiter hinzufügt, daß die fabula Henochea der von Annakus vix aevo et more viri, non obitu comparabilis sei, so werden wir wohl aus dem vix ein omnino und aus dem nein ein ja machen dürfen. Denn sie setzen ihn alle vor die Fluth, lassen ihn dieselbe vorausfehen und seine Zeitgenossen davor warnen, ganz in Uebereinstimmung mit Sir. 44, 16 und Jud. 14. — Stephanus hat noch überdies die merkwürdige Bestimmung, daß er über 300 Jahre alt geworden sei, was offenbar darauf hindeutet, daß die Sage zwar eine Erinnerung davon bewahrt hatte, daß die Zahl der Lebensjahre des Annakus eine jenseits 300 gelegene, bedeutsame gewesen sei, aber welche Zahl es war, wußte sie nicht mehr. Ferner als ein frommer und gerechter Mann, als Freund des

*) De inferis §. 242 — 251.

Zeus erscheint Annakus-Aeacus; *ἦν δὲ εὐσεβέστατος πάντων Αἰακός*, sagt Apollodor a. a. O. — Wenn nun Horaz a. a. O. in dichterischem Selbstgefühl sagt:

> Ereptum Stygiis fluctibus Aeacum
> Virtus, et favor et lingua potentium
> Vatum divitibus consecrat insulis —

so ist merkwürdig, daß er neben Aeacus als Beispiele durch die Muse vergötterter Menschen noch solche nennt, welche der Sage nach gleichfalls unmittelbar in den Himmel erhoben worden sind: Romulus (cf. Liv. I, 16 nec deinde in terris Romulus fuit) und Hercules (Lys. orat. XXXVI, 4 *ἐξ ἀνθρώπων ἠφανίσθη*). Man kann daraus entnehmen, daß er auch Aeacus zu den in den Himmel versetzten Menschen rechnet, und dies spricht er ja auch deutlich genug aus, indem er Aeacus einen ereptum Stygiis fluctibus nennt. Wenn dies richtig ist, so erhellt, daß Henoch auch in Bezug auf seinen Tod, was Böttcher bestreitet, mit Annacus-Aeacus vergleichbar ist.

Was sonst noch von Henoch als Erfinder der Schreibekunst, der Astrologie und Mathematik und als erstem, furchtbaren Schriftsteller gefabelt wird (vergl. den Edris (d. i. der Gelehrte) der Araber Koran Sur. 19, wiewohl Bartolocci bibl. rabbin. P. II. pag. 845 die Identität von Edris und Henoch bestreitet), — dies alles geht uns hier nicht an, da es nicht auf biblischem Grund und Boden ruht. Man vergl. hierüber besonders Böttcher de inferis a. a. O. und Winer Realwörterbuch s. v. Henoch. Nur dies sei hier noch bemerkt, daß die Zahl von Henoch's Lebensjahren, die mit der Zahl der Tage eines Sonnenjahres übereinstimmt, jedenfalls ebenso bedeutsam ist als die Zahl, welche den von ihm in der Reihe der Sethiten eingenommenen Platz bezeichnet, wozu noch kommt, daß 365 durch 7 getheilt genau die Zahl der Wochen des Sonnenjahres angiebt. Dieses Zusammentreffen war ohne Zweifel Ursache, daß man, wie so eben erwähnt, Henoch schon in alter Zeit (cf. Euseb. praep. ev. 9, 17. hist. eccl.

7, 32) zum Erfinder der Sternkunde machte. Aber daß Henoch in der That nichts anderes gewesen sei, als eine Personifikation des Jahres, der „Gott des Neujahr's" wie Ewald sagt *), also eine Art Janus (wozu freilich auch der im Namen liegende Begriff des Einweihens, Beginnens nicht übel passen würde), oder, wie Böttcher will, der Repräsentant der Idee des „unbeweglichen Privat- und Staatsgutes" (was ein Glied in dessen eigenthümlicher Deutung der Sethitischen Namensreihe bildet s. a. a. O. S. 123) — dies alles ist rationalisirende Entleerung jener tiefen Bedeutung der Zahlen, in welcher das Natürliche in seiner Einheit mit dem Idealen erscheint. Welches nun die Bedeutung der Henochischen Zahlen sei, bescheide ich mich gerne nicht zu wissen, wiewohl es gar nicht unmöglich ist, daß irgend ein Zusammenhang derselben mit den Zahlen des Sonnenjahres wirklich stattfindet.

§. 121.

(Die angebliche Identität der Sethitischen Reihe mit der Kainitischen.)

Hier sei auch bemerkt, daß, was man sonst noch aus den Namen und Zahlen dieses Geschlechtsregisters über dessen mythische Natur, sowie über seine ursprüngliche Identität mit dem Geschlechtsregister der Kainiten hat entnehmen wollen, von unserem Standpunkte aus keine Bedeutung hat. Die Zahlen sind nicht mythisch, sondern geschichtlich bedeutsam; jene angebliche Identität aber (von Buttmann Mythol. I. S. 170 ff. zuerst behauptet) ist so gewiß nicht vorhanden, als Kainiten und Sethiten zwei wesentlich differirende Richtungen in der urzeitlichen Menschheit repräsentirten, welche nicht vermischt oder reducirt werden dürfen, wenn wir das historische Bild jener Periode nicht gänzlich zerstören wollen. Darauf lege ich das Hauptgewicht. Was man sonst noch apologetisch für die Duplicität der Geschlechtsregister beibringen kann, mag

*) Gesch. des V. Isr. I. S. 314.

bei andern nachgelesen werden. Man vergl. Hävernick Einleitung ins A. T. I, 2. S. 262. — Rasm. Rask ält. hebr. Zeitrechnung übers. v. Mohnike S. 37 f. — Kurtz Gesch. d. A. B. S. 42. Baumgarten Comm. z. Pen. I. S. 93 f. — Delitzsch Comm. z. Gen. S. 157.

§. 122.

(Lamek.)

Wenn wir das Recht haben anzunehmen, daß dem kräftigen Naturleben jener Periode auch ein tieferes Verständniß der Natur von Seiten der Menschen entsprach, derjenigen wenigstens, in welchen die Natur selbst noch in relativer Reinheit sich darstellte, dann kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn Lamek an die Geburt des zehnten Gliedes seiner Stammeslinie die Hoffnung auf einen Abschluß, auf ein Ende des bisherigen Weltlaufs knüpfte. Er brauchte deßhalb kein Prophet zu sein. Er brauchte nur jene Einsicht in die Bedeutung der Zahlen, der Exponenten aller natürlichen Maaßverhältnisse zu haben, welche wir von dem von uns vorhin vorausgesetzten tieferen Verständniß der Natur überhaupt nicht trennen können. Freilich ist dabei die Bedeutsamkeit der Zahl überhaupt ebenfalls vorausgesetzt. Was dies betrifft, kann ich nur auf das von mir schon oben bemerkte (S. 222) verweisen. Daß die Zehn aber die Zahl des natürlich Vollendeten sei, darüber vergl. Bähr Symbol. des Mos. Cult. S. 175 ff. Hofmann Weiss. u. Erf. I. S. 85 und II. S. 203. Baumgarten Pentat. I. S. 96. — Lamek hofft tröstliche Befreiung von der Arbeit und Mühsal der Hände, welche erwächst aus der von Jehova verfluchten Erde. Man wird nach dem von Hofmann (Weiss. u. Erf. S. 84 f.), Baumgarten (Pent. I. S. 96), Delitzsch Gen. (S. 171) über das Verhältniß von נֹחַ zu נִחַם bemerkten die Inkongruenz nicht mehr in Anspruch nehmen wollen. Das Verbum ist nicht etymologische, sondern ideelle Deutung des Namens, aber zum Behuf der Deutung ist ein Wort gewählt, das zugleich dem Klang nach an den Namen erinnert, wenn nicht gar die Wurzeln נוּחַ

und נחם in einer jenseits unsrer Kenntniß der Sprachgeschichte liegenden Tiefe wirklich zusammenlaufen. Auffallend ist eigentlich nur, daß nicht eine Form der Wurzel נוח selbst gebraucht, daß z. B. nicht gesagt ist: זה יָנִיחַ לָנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ, וג', nach einer sonst sehr gebräuchlichen Ausdrucksweise cf. Deut. 3, 30. Jos. 21, 44. 2 Sam. 7, 1 u. a. — Man sieht daraus, daß, wie Baumgarten sich ausdrückt, ein freies Spiel mit Klang und Buchstaben stattfindet. Was nun den Inhalt der Hoffnung Lamek's betrifft, so ist vor allem zu bemerken, daß er unter den Mühsalen, von denen er Befreiung hofft, keine anderen versteht, als die, welche specielle und unmittelbare Wirkung des Fluches 3, 17—19 sind, nämlich die Mühen des Ackerbaues. Denn er redet ja nur von מַעֲשֵׂה, von עִצְּבוֹן יָדַיִם, die erwächst aus der von Jehova verfluchten אֲדָמָה. Man sieht also, daß Lamek's Hoffnung zunächst nur auf Irdisches, auf Restitution der durch die Sünde verlornen paradiesischen Leichtigkeit des Lebens gieng. Ob er sich diese Restitution bedingt dachte durch eine vorausgehende Wirkung geistigen Heiles, ist möglich, aber in den Worten liegt nichts davon. Messianisches Heil mochte er also wohl erwarten, aber wie er sich dies dachte, wissen wir nicht. Ist nun seine Hoffnung getäuscht worden oder nicht? Delitzsch (Gen. S. 171) behauptet das Letztere. Aber wenn gleich Noah der Begründer einer neuen Zeit wurde, über welcher das Bundeszeichen des Regenbogens sich wölbt, so entspricht doch diese neue Zeit keineswegs der Hoffnung Lamek's. Denn sie ist, was Mühsal der Hände betrifft, wohl noch schlimmer als die erstere. Sehen wir also vielmehr in der Hoffnung Lamek's eine Probe jener vielmals getäuschten, aber nie ermattenden, und von Stufe zu Stufe immer fester und deutlicher sich gestaltenden Hoffnung der Väter. Denn auch die Hoffnung hat ihre Geschichte, und von Lamek bis auf Simeon und Hanna läuft eine ununterbrochene Kette von subjektiven Glaubenserwartungen, die sich alle darin gleichen, daß sie im Wesen Recht haben, aber in der Form sich irren.

Und zwar ist deutlich wahrzunehmen, was auszuführen hier noch nicht der Ort ist, daß der Inhalt der Erwartung dem Charakter des jedesmaligen Momentes entspricht. So hofft Lamek, daß der Ackerbau aufhören und die paradiesische Spontaneität des Bodens werde hergestellt werden. Wie kindlich, wie naiv ist diese Hoffnung! Wie wenig setzt sie eine Theilung des Menschengeschlechtes in ein auserwähltes Volk und verworfene Heiden voraus? Wie ist ihr noch das Naturleben das wichtigste! — zum deutlichen Beweise, daß man damals eine höhere Sphäre des Lebens noch nicht kannte. Wie ganz anders aber gestalten sich die menschlichen Hoffnungen auf dem Gebiete der Theokratie! Doch dies werde, wie gesagt, hier nur angedeutet, nicht ausgeführt.

4.

Die Noachische Zeit.

a) Das allgemeine Verderben.

§. 123.

Wir haben gesehen, daß Geist und Natur ihrem wahren Wesen nach nur in relativem Gegensatze zu einander stehen, d. h. in einem Gegensatze, der die Einheit nicht ausschließt, sondern fordert, so daß eben durch diese Gegensätzlichkeit in der Einheit der Typus des nach Inhalt und Form vollendeten Seins sich darstellt. Wir haben ferner gesehen, daß dieser Typus des wahrhaft realen Seins in der Kreisgestalt sein Sinnbild hat. Kein Centrum wäre ohne Peripherie, keine Peripherie ohne Centrum; mit beidem aber ist das Princip der leiblichen Gestaltung gegeben. Das Centrum ist, obwohl absolut immateriell, ein bloßer ideeller Punkt, doch die alles beherrschende und bedingende Macht. Insofern entspricht es vollkommen dem Geiste, der, ebenso unleiblich, in seiner nach Innen gerichteten Concentration zugleich das Princip der alles beherrschenden Mitte repräsentirt. Die Peripherie aber, selbst leiblich, entspricht dem Leibe, nicht nur an sich, sondern auch im Verhältniß zum Centrum. Denn die beiden zusammen

sind nun ein geistleibliches Wesen, der Grundtypus von allem realen Sein, weil dieses auf allen seinen Stufen das Bild von Centrum und Peripherie, von Geist und Leib darstellt.

Centrum und Peripherie bilden einen, wie wir eben sagten, relativen Gegensatz. Darin liegt aber die Möglichkeit des absoluten. Die Peripherie ist die ewige Spannung der centrifugalen, durch die centripetale Kraft an's Centrum geketteten Linie. Das richtige Verhältniß beider zu einander bedingt die Kreisgestalt. Dieses rechte Verhältniß selbst aber ist dadurch bedingt, daß jedes von beiden, Centrum und Linie in vollkommener Integrität der Substanz an sich und eben dadurch in der rechten Proportion zum andern sich befinde. Das Centrum muß rechtes Centrum sein, d. h. es muß gerade soviel Macht haben, um die Peripherie zu beherrschen, nicht so viel, um sie zu vernichten; die Peripherie aber muß nur gerade so viel Widerstandsfähigkeit haben, daß sie vor dem Verschlungenwerden gesichert ist. Hat sie zu viel, dann wird die Kreisgestalt nach der andern Seite hin zerstört und zur Unform verzerrt.

Diese einleitenden Bemerkungen wollte ich vorausschicken, um den Standpunkt zu zeichnen, von welchem aus, wie ich glaube, die nun folgende Erzählung (6, 1—7) betrachtet werden muß.

§. 124.

(Das Vielwerden der Menschen.)

Es wird zuerst v. 1 gesagt, daß die Menschen anfiengen viel zu werden auf der Erde. Obgleich ich weit entfernt bin, den abgeschmackten Berechnungen einiger in Bezug auf die colossale Vermehrung der antediluvianischen Menschheit irgend einen Werth beizulegen *), so scheint mir's doch in der Natur der Sache begründet, daß in unserm Verse wirklich eine große quantitative Vermehrung angedeutet werden soll. Es

*) Kurtz Gesch. d. A. B. S. 44.

stimmt dies vollkommen zum Charakter der Periode, der im Luxuriren der Naturpotenzen sich ausprägt. Das peripherische Princip, die Leiblichkeit, strotzte in der Fülle üppigster Lebenskraft; jenes Verhältniß, dessen erstes Erwachen 4, 1 erzählt wird, mochte sich in einer Weise entwickelt haben, die der Entwicklung der Sünde überhaupt (cf. 4, 8 mit 3, 6) analog war. Und die Zeugungen waren extensiv und intensiv erfolgreich: viele und schöne Kinder wurden geboren.

§. 125.

(Die Bne-Elohim.)

Elohim ist der Mensch nach 1, 26, 27. Er ist es in der Form des אָדָם. Soll es uns nun Wunder nehmen, wenn die Potenzen, welche in einem Kreise der großen Elohims-Familie das Leben mächtig bedingten, auch in den andern sich fühlbar machten? Zwischen den Gliedern dieses großen Leibes sind wir berechtigt, eine organische Wechselbeziehung anzunehmen. Die Engel sahen die Leiblichkeit in Schönheit und Fülle unter den Menschen sich entfalten; am lieblichsten stellte sich diese Entfaltung dar im Weibe, welches ohnedies im Dualismus der Geschlechter vorherrschend das leibliche Element repräsentirt. Da ward auch die Leiblichkeit der Engel (denn daß eine solche vorhanden ist, haben wir gezeigt), mächtig angeregt, nach dieser Seite hin sich zu entwickeln, und dies um so mehr, als jene Blüthe menschlicher Leiblichkeit ein Vorzug war, der einem Mangel ihrer (nur geisterhaft-leiblichen und geschlechtslosen) Natur entsprach.

Daß die Bne-Elohim, von welchen an unsrer Stelle die Rede ist, nicht schon gefallene, böse, sondern gute Engel waren *), und daß sich das Schicksal dieser Dämonen von dem

*) Vergl. die Geschichte der Engel Harut und Marut im Koran Sur. II. (S. 19 ed. Arnold u. die Anm. daselbst) und die der Engel Schamchasai und Usiel im Targ. Jonathan zu Gen. 6, 4 coll. Raschi zu Num. 13, 34 ed. Breithaupt pag. 1126 und das Buch Jalkut über diesen Artikel (s. die Nachträge).

Schicksal der in der Weltgeschichte noch fortwährend wirksamen wesentlich unterscheidet, — dies alles hat Hofmann (Schriftbeweis I. S. 371—378) aus den neutestamentlichen Stellen 2 Petr. 2, 4 und Jud. 6 ff. in trefflicher und abschließender Weise nachgewiesen, so daß ich lediglich auf seine Darstellung zu verweisen brauche. Ich möchte nur noch um die Möglichkeit eines solchen Falles guter Engel zu erläutern, auf 1 Cor. 11, 10 verweisen, wo, wenn man nicht künsteln und dem konstanten Sprachgebrauche zuwider erklären will, das διὰ τοὺς ἀγγέλους nur auf gute Engel bezogen werden kann. Diese Stelle, wie dies die Exegeten schon vielfach erkannt haben (vergl. z. B. Olshausen ad h. l.), ist ein trefflicher Commentar zu Gen. 6, 2 ff., sowie umgekehrt die Erzählung der Genesis den Worten des Apostels zu thatsächlicher Erläuterung dient. Geht nämlich aus den letzteren hervor, daß und wodurch selbst die guten Engel excentrisch werden können, so erfahren wir aus Gen. 6, daß ein Theil von ihnen es wirklich geworden ist.

Ein solcher Abfall nun ist nothwendig immer ein zwiefacher. Indem jene Engel dem peripherischen Elemente gestatteten, sich über die Grenzen ihrer Natur hinaus zu entfalten, sind sie nicht nur vom absoluten Centrum, von Gott, sondern auch vom relativen Centrum der Sphäre, welcher sie speciell angehören, abgefallen. Aus Elohim sind sie unbefugter und frevelhafter Weise אָדָם geworden. Sie haben dadurch den Beweis geliefert, wie nah der Mensch dem Geiste steht; ja man könnte in gewissem Sinne sagen, ihre Menschwerdung sei das diabolische Vorbild der Menschwerdung Christi *). Es ist hier wie dort ein Elohim, der אָדָם wird. Dort aber geschieht es, um die Menschen zu verderben, hier um sie zu erlösen. Und beidemale hat das geschichtliche Faktum der Menschwerdung einen Fortschritt der menschlichen Gotteserkenntniß zur Folge: das eine Mal im Schlimmen, indem zu den Na-

*) Vergl. Delitzsch Gen. S. 175.

turgöttern und Culturgöttern die neue Species der Dämonengötter hinzutritt, — also eine Entwicklung des Polytheismus; das andre Mal im Guten: der abstrakte Monotheismus entfaltet sich zur Erkenntniß des dreieinigen Gottes.

Man sieht hieraus, wie entschieden ich die beiden andern Erklärungen der Bne-Elohim verwerfen muß. Es ist pure Rathlosigkeit und exegetische Willkühr, wenn Onkelos übersetzt בְּנֵי רַבְרְבַיָּא, oder die Versio Samaritana ברי שׁלטניה, oder Saadia بَنُو ٱلأَشْرَافِ (filii illustrium), oder Symmachus *υἱοὶ τῶν δυναστευόντων*. Und nicht richtiger ist jene andere Erklärung, welche nach Hieronymus schon in der beide Möglichkeiten zulassenden Uebersetzung des Aquila (*υἱοὶ τῶν θεῶν* statt *τοῦ θεοῦ*) liegt *), daß nämlich die Gerechten, d. h. die Sethiten unter den Bne-Elohim zu verstehen seien. Kurtz (Gesch. d. A. B. S. 44), Hofmann (Schriftbeweis I. S. 374 f.) und Delitzsch (Gen. S. 173) haben diese Erklärung hinreichend widerlegt **). Es wäre ein alle Exegese zerstörendes Princip statuirt, wenn man אָדָם im ersten Verse, wie man nicht anders kann von allen Menschen und dann v. 2 in dem Ausdruck בְּנוֹת הָאָדָם nur von den Kainiten verstehen wollte. Auf der andern Seite bedeutet ja בְּנֵי אֱלֹהִים nach genauer Sichtung der treffenden Stellen nie etwas anderes als Engel. Ob böse oder gute, muß der Zusammenhang ergeben. Denn in den Worten an sich liegt, wenn anders unsere Erörterung des Begriffes Elohim richtig ist, die Möglichkeit von beidem.

§. 126.

(Die Dämonen-Götter.)

Es steht uns also fest, daß Dämonen auf die Erde herab gekommen sind, um mit den schönen Menschentöchtern

*) Cf. Hexapla Origenis ed. Montfaucon I. Pag. 23.

**) Vergl. jedoch Ebrard Dogmatik I, S. 278 und 285 f.

sich zu vermischen. Wer hätte es wagen dürfen, in den Erzählungen der Mythe vom Verkehr der Götter mit Menschentöchtern geschichtliche Realität zu erblicken? Die Schrift lehrt es uns. Wie sie uns den geschichtlichen Grund der Hesiodischen Naturgötter, sodann einzelner Culturgötter und der fünf Zeitalter gezeigt hat, so hier den jenes göttlich-menschlichen Verkehrs und der daraus entstandenen Heroen und Halbgötter.

Diese dämonischen Erscheinungen haben aber nicht nur einen vorübergehenden Einfluß auf die leibliche und sittliche Entwicklung der damals lebenden Menschen geäußert, sie haben auch ein bleibendes Verhältniß der Dämonenwelt zur Religion derjenigen Menschen aller Zeiten angebahnt, die das heilige Gebiet der durch Offenbarung vermittelten Gottesgemeinschaft nicht betreten oder verlassen haben. Bedeutsame Aufschlüsse über dieses Verhältniß erhalten wir durch die Paulinischen Stellen 1 Cor. 8, 4 ff. 10, 19 f. An der ersten der genannten Stellen leugnet der Apostel die Realität des Gottseins der Idole im Gegensatz zur Realität des Einen, wahren Gottes. Denn, sagt er, wenn immerhin solche, die Götter heißen im Himmel und auf der Erde vorhanden sind, wie denn viele Götter und viele Herren sind, so ist doch uns nur ein Gott, der Vater, von welchem alles und wir zu ihm und ein Herr Jesus Christus, durch den alles und wir durch ihn. Hier concedirt der Apostel in dem Satze mit εἴπερ das Sein von solchen, welche Götter heißen, d. h. er giebt zu, daß es Wesen giebt, die Götter zwar einerseits nur dem Namen nach sind, die aber andrerseits doch auch wirklich existiren. Sie existiren nämlich, nicht zwar in dem Sinne, in welchem sie Götter genannt werden, sondern in dem Sinne, in welchem die Schrift anderwärts von Göttern und Herrschaften spricht. Man sieht: 1) braucht der Apostel zweimal das vorangestellte εἰσί im prägnanten Sinne; 2) nimmt er θεός in zwiefacher Bedeutung, zuerst (v. 4 οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς, v. 5 λεγόμενοι θεοί) im absoluten, sodann aber v. 6 im relativen Sinne. Das θεοὶ πολλοὶ entspricht offenbar dem alttestamentlichen Elohim in jener Bedeutung, in welcher es die Ge-

sammtheit der himmlischen Geister im Gegensatze zur irdisch sichtbaren Schöpfung bezeichnet, und die κύριοι πολλοὶ sind die κυριότητες oder δυνάμεις *), von deren Identität mit den Elohim im so eben genannten Sinne wir droben geredet haben. Man ersieht schon hieraus, daß der Apostel hinter den von den Heiden verehrten Göttergestalten nicht blos Schein und Leerheit, sondern real existirende Persönlichkeiten erblickt, denen allerdings im Sinne des alttestamentlichen Elohim das Prädikat Gott zukommt. Noch deutlicher spricht sich der Apostel hierüber aus 1 Cor. 10, 19 ff. Er hatte v. 14 den Corinthern zugerufen: φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας. Er begründet nun diese Warnung, indem er zuerst den Satz aufstellt, daß der Genuß des Kelches und Brodes im Abendmahl die κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος Χριστοῦ sei. Er erläutert v. 18 diesen Gedanken durch Hinweisung auf die Theokratie, in welcher auch die, welche die Opfer essen, in die Gemeinschaft des Altares kommen. Nachdem er so die positive Seite seiner Argumentation entwickelt hat, geht er auf die negative über. Nicht deßwegen, sagt er, warne ich vor der εἰδωλολατρεία, weil das Götzenopfer etwas ist (τί ἐστιν), oder der Götze etwas ist. Daß der Apostel dies nicht im absoluten, sondern im relativen Sinne meint, ist klar. Nur das bestreitet er, daß Götze oder Götzenopfer das seien, wofür die Heiden sie halten. Zeus ist nicht eine Realität in dem Sinne, in welchem seine Verehrer es wähnen. Aber er ist doch auch nicht äqual nichts, er ist nicht ein bloßes Produkt der Phantasie oder Spekulation. Er ist allerdings etwas: er ist ein Dämon. Und deßwegen warnt der Apostel vor dem Götzendienst. Wer die Opfer ißt, kommt in die Gemeinschaft der Dämonen; denn was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonen und nicht Gott. Der Christ aber könne unmöglich zu gleicher Zeit an der Gemeinschaft der Dämonen und an der Gemeinschaft des Herren Theil haben.

*) Cf. Col. 2, 15.

§. 127.

So gewiß es nun ist, daß dämonische Persönlichkeiten den realen Kern der mythologischen Göttergestalten bilden, so gewiß ist auch, daß die Heiden jene Dämonen für die Götter oder für ihre Götter gehalten haben. Denn die Schrift erzählt, daß überirdische Wesen herabgekommen sind und mit den Menschentöchtern sich vermischt haben, und dasselbe erzählt die Mythe. Nur nennt die Schrift jene Wesen Dämonen, die Mythe aber bezeichnet sie als Götter oder vielmehr als die Götter. Hier entsteht nun aber die weitere wichtige Frage: haben etwa jene dämonischen Erscheinungen zum Götzendienste Veranlassung gegeben? Sind sie vielleicht gar als die Quelle desselben zu betrachten? Ich glaube diese Frage verneinen zu müssen. Denn alle heidnischen Götter sind Deifikationen von Naturpotenzen oder von Ideen. Der Götzendienst wäre entstanden, auch wenn nie ein Dämon in Verkehr mit Menschen getreten wäre, denn die Quelle desselben ist die Verderbtheit und Schwachheit des menschlichen Herzens selbst. Derselbe Apostel, welcher 1 Cor. 8 und 10 die objektive Beziehung des Götzendienstes auf die Dämonen behauptet, bezeichnet doch Röm. 1 als die subjektive Quelle desselben die *ματαιότης* und *σκοτία* des menschlichen Herzens. *Φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν* Rom. 1, 22. Nicht positive Teufelsanbetung war der Anfang des Götzendienstes, sondern Naturvergötterung. Den Einen, unsichtbaren Gott haben sie verlassen, und in der Vielheit der Naturerscheinungen die Idee der Gottheit, welche sie weder leugnen wollten noch leugnen konnten, ausgeprägt gefunden. Nirgends gründet sich das mythologische Gottesbewußtsein auf objektive, geschichtliche Erscheinungen überirdischer Wesen, sondern die Naturdinge, Menschen oder Ideen werden zum Range konkreter, göttlicher Persönlichkeiten erhoben. Man lese nur z. B. Hesiod's Theogonie. Man wird in ihr nichts als Deifikation physischer oder sittlicher Mächte finden. Damit soll

nun aber nicht geleugnet werden, daß die Erscheinungen der Dämonen den Götzendienst mächtig förderten und stützten. Sie verliehen den idealen Abstraktionen den reellen Rückhalt geschichtlicher Persönlichkeiten. Sie lieferten das Material zur Geschichte, zum Lebensbilde der einzelnen, unabhängig von ihrer Erscheinung schon vorhandenen idealen Gottheiten. Man sagte, dieser oder jener Gott, dessen Idee man schon auf anderem Wege gewonnen hatte, sei da oder dort, unter diesen oder jenen Umständen sichtbar geworden. Deßhalb kann Niemand sagen, Zeus z. B. sei dieser oder jener bestimmte Dämon. Wir könnten das nicht, auch wenn wir eine distinkte Kenntniß der dämonischen Persönlichkeiten und ihrer Geschichte hätten. Die Idee des Zeus ist ein Produkt der mythologischen Weltanschauung, aber seine Geschichte enthält allerdings Züge aus wirklichen, geschichtlichen Erscheinungen dämonischer Wesen, welche auf den Träger jener Idee übertragen wurden, weil man sich sagte oder sagen ließ: das ist Zeus.

Hiebei ist nun allerdings vorausgesetzt, daß der Götzendienst nicht erst nach der Sündfluth seinen Anfang genommen habe, wie dies z. B. von Epiphanius adv. haer. I. init. behauptet wird, der von der Periode des Barbarismus (nach Col. 3, 11 unterscheidet er die Perioden des Barbarismus — bis zur Sündfluth; des Skythismus — bis Serug; des Gräcismus — bis Abraham, von da an des Judaismus) den Götzendienst ausdrücklich fern gehalten wissen will. Ich neige mich vielmehr zu der Ansicht, die schon Josephus negativ andeutet, wenn er sagt (Antiqq. I, 3, 1), daß die ersten 7 *γενεαὶ* von Adam an Gott für den *δεσπότης τῶν ὅλων* hielten, daß aber die folgenden *μεταβάλλονται εἰς τὸ χεῖρον ἐκ τῶν πατρίων ἐθισμῶν, μήτε τὰς νενομισμένας τιμὰς ἔτι τῷ θεῷ παρέχοντες, μήτε τοῦ πρὸς ἀνθρώπους δικαίου ποιούμενοι λόγον* *). Diese Ansicht haben

*) Cf. Molitor Philos. d. Gesch. I. S. 128.

spätere jüdische Erklärer z. B. Maimonides und R. Simon Manasses Ben Israel (in Genesin p. 26 nach Voss de orig. et progr. idolol. I, 1) dahin ausgebildet, daß sie in die Zeit Enos den Anfang der Idololatrie setzen im Gegensatz zu der von diesem eingeführten Anrufung des Namens Gottes (Gen. 4, 26), wobei sie in allerdings willkührlicher Weise (cf. Clericus ad h. l.) an das in der Bedeutung profanari genommene הוחל anknüpfen. Es scheint mir, daß es allerdings dem Charakter jener Periode vollkommen entspricht anzunehmen, daß die einseitige Versenkung ins Naturleben den Abfall vom wahren Gott und die Vergötterung der Naturpotenzen zur Folge hatte. Und zwar scheint es mir a priori gar nicht unwahrscheinlich, daß die ersten Spuren dieses Abfalls im Kainitischen Geschlechte sich zeigten zu eben der Zeit, wo im Sethitischen Enos die Anrufung des Herren im gemeinsamen Gottesdienste fixirte. Dergleichen Parallelen sind ja in der Geschichte häufig; in der überhaupt dualistisch angelegten Kain-Sethitischen Periode eine solche wiederzufinden darf uns um so weniger befremden. Die historische Continuität des Götzendienstes ist durch die Fluth allerdings unterbrochen worden, nicht aber die Continuität der Ursachen. Denn die menschliche Natur war nach der Sündfluth wesentlich dieselbe wie vorher.

§. 128.

(Die Quellen der Dämonen-Erkenntniß.)

Ist nun die Meinung des Apostels über das Verhältniß der heidnischen Götter zu den Dämonen nicht zu verkennen, so läßt sich darüber allerdings streiten, ob diese seine Erkenntniß als eine neue durch's Christenthum erst vermittelte, oder ob sie als eine solche zu betrachten sei, die schon vor Christus außerhalb der testamentischen Religion vorhanden war, und auch nach Christus in derselben Weise sich fortpflanzte. Es ist klar, daß im letzteren Falle jene Erkenntniß keineswegs eine irrige zu sein braucht. Denn nicht alle Elemente der neutestamentlichen Lehre sind neu oder auf alttestamentlichem Boden

ausschließlich erwachsen. Es kommt vielmehr in den Aussprüchen Christi und seiner Apostel manches vor, was als Anknüpfung an eine auch in außerbiblischen Systemen vorhandene Wahrheit zu betrachten ist. Wie in Christi Person die ewige Menschheit der zeitlichen die Hand reicht zum Bunde der Verklärung, so in seinem Worte die ewige Wahrheit ihrer von der Urzeit an die Menschheit durchwürzenden Tochter (Joh. 1, 4, 5). Die letztere bereitet der ersteren die Stätte, die erstere bestätigt die letztere. Wie könnten aber die Apostel jenen Lehren den Stempel kirchlicher Wahrheit aufdrücken, wenn sie nicht das Siegel ewiger Wahrheit von Uranfang an trügen? Ich verweise hiefür auf Schlottmann's bedeutsame Darstellung (Buch Hiob, Cap. IV der Einleitung) *). — Nicht ist meine Meinung, daß jene Lehren in der Gestalt wie sie in den Systemen heidnischer oder jüdischer Weisheit allmählig sich ausgebildet hatten und wie sie zu der Apostel Zeiten wirklich vorhanden waren, als reiner Inhalt der Urweisheit zu betrachten seien. Aber unter der entstellenden Hülle war noch das Korn ächten Goldes vorhanden, welches der Apostel erkannte und rettete. Eine solche Bewandtniß hat es nun auch mit dem, was Paulus vom Verhältniß der heidnischen Götter zu den Dämonen sagt. Es ist kein Zweifel, daß in der Septuaginta jene Anschauung vorliegt. Die Worte 1 Cor. 10, 20: *ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν* erinnern zu deutlich an Deut. 32, 17 nach der Uebersetzung der LXX: *ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ*. Dahin gehören auch die Worte des 106ten Psalms (v. 37): *καὶ ἔθυσαν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν τοῖς δαιμονίοις*, welche sich auf die angeführte Stelle des Deuter. gründen. Ebenso die Stelle Baruch 4, 7 (*παρωξύνατε τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς θύσαντες δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ*). Auch Ps. 96, 5 übersetzt LXX: *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαι-*

*) Cf. Steiger Einl. zum Colosserbr. S. 77 ff. Hug Einl. in d. Schr. d. N. T. II. S. 369.

μόνια, während doch das hebräische Wort אֱלִילִים diese Bedeutung nicht hat, LXX auch außerdem dasselbe nirgends mit δαιμόνια wiedergiebt; selbst in der Parallelstelle 1 Chr. 16, 26 lesen wir εἴδωλα. — Usteri (Paul. Lehrbegriff S. 421 ff.) hat aus den Kirchenvätern die Verbreitung dieser Vorstellung nachgewiesen, nur hat er unterlassen Eusebius anzuführen, der in dem ganzen ersten Theile seiner praeparatio evangelica d. h. in den ersten sechs Büchern den Gedanken durchführt, daß Christus die Welt von der die Heidenwelt beherrschenden Macht der Dämonen erlöst habe *). In der schon oben angeführten Abhandlung von Stieglitz (de Koinonia cum Christo et daemoniis Leipz. 1706) wird hingewiesen auf die Ansicht der Neuplatoniker, daß alle blutigen, überhaupt alle materiellen Opfer nur den selbst in einem gewissen Grade materiellen Göttern, d. h. den Dämonen, dargebracht werden, während dem höchsten Gott (τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ) kein anderes Opfer gefallen könne, als ein seinem Wesen entsprechendes geistiges, nämlich die ἀναγωγή, die Zurückführung der Seele. Stieglitz citirt dort, um nur einiges anzuführen, vor allem eine auch von Eusebius (praep. ev. IV, 15, 2) neben vielen andern angeführte Stelle aus Prophyrius de abstin. II, 58: Ὅτι δὲ οὐδὲ θεοῖς, ἀλλὰ δαίμοσι τὰς θυσίας τὰς διὰ τῶν αἱμάτων προσήγαγον οἱ τὰς ἐν τῷ πάντι δυνάμεις καταμαθόντες, καὶ τοῦτο πεπίστωται παρ᾽ αὐτῶν τῶν θεολόγων. Sodann aus Jamblich de Myster. Aegypt. V, 14: Διόπερ τοῖς ἀΰλοις θεοῖς ὕλην προσφέρειν διὰ θυσιῶν ἔστιν ἀλλότριον, τοῖς δὲ ἐνύλοις οἰκειότατον. Daß aber Jamblich unter den θεοὶ ἔννλοι die Dämonen versteht, geht aus seiner Klassifikation der Gottheiten aufs deutlichste hervor, denn da eben nehmen nach dem μέγιστος δαίμων und den θεοὶ ἀθάνατοι, die δαίμονες im engeren Sinne den untersten Platz ein.

*) Vergl. besonders III, 17. IV, 15, 4 f. 16, 26 f.

§. 129.

Mir scheint nun, daß in allem diesem ein merkwürdiger Zusammenhang sich offenbart. Wir erfahren aus Gen. 6, daß es Geister gegeben hat, welche sich in die Sphäre der irdischen Leiblichkeit herabbegeben haben. Diese Geister haben sich im Bewußtsein der Menschen der ihnen vorschwebenden Gottes-Idee betrügerisch substituirt; sie haben so mächtig dazu beigetragen, daß der Blick des Menschen, welcher ursprünglich zum Einen und Höchsten empor gerichtet war, sich herabsenkte und theilte. Eusebius sagt hierüber (a. a. O. IV, 22, 9): *Ὁ γέ τοι αὐτὸς συγγραφεὺς* (Porphyr.) *οὐ παρέργως ὁμιλήσας τῇ τοὺς πολλοὺς λανθανούσῃ δεισιδαιμονίᾳ φησί τοὺς πονηροὺς δαίμονας βούλεσθαι εἶναι θεοὺς καὶ ἀγαθῶν δόξαν ἔχειν παρὰ ἀνθρώποις, ᾗ τε προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος* *).

Obgleich nun der Abfall zum Götzendienst jedenfalls eine Verschuldung involvirt, Schuld aber nicht ohne einen gewissen Grad von Bewußtsein gedacht werden kann, wie denn auch der Apostel Röm. 1, 21 ausdrücklich sagt: *γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν* u. s. w., — so möchte ich doch nicht behaupten, daß die Heiden wußten, in wessen Macht sie sich durch jenen Abfall begaben. Sie haben nicht mit Bewußtsein zwischen Gott und dem Satan gewählt und in dieser Wahl für den letzteren sich entschieden. Eine solche Wahl würde einen Grad der Gotteserkenntniß einerseits und der Verruchtheit andrerseits voraussetzen, wie wir auf jener Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins, wo das Heidenthum seinen Anfang genommen hat, ihn nicht annehmen dürfen. Es ist vielmehr, wie schon bemerkt, neben der sittlichen Schwachheit des Fleisches, welche noch heute selbst den gefördertsten Christen zur Sünde treibt, ohne daß er damit im Sinne hat, sich dem Teufel zu verschreiben, auch die intellektuelle Schwachheit, die Unfähigkeit nämlich einen übersinnlichen, geistigen

*) Cf. Justin. Martyr Apol. maj. Cap. V nach Usteri a. a. O.

Gott im Bewußtsein festzuhalten, Grund jenes Abfalls gewesen, und man muß sagen, was auch die tiefblickendsten Geister unter den Heiden, wie Sokrates und Plato ausdrücklich anerkannt haben*), daß das heidnische Gottesbewußtsein im tiefsten Grunde doch den Einen, wahren Gott implicite meinte, den es hinter der Vielheit seiner Werke in seiner Einheit explicite nicht zu fassen vermochte. Deßhalb könnte man in gewissem Sinne des Apostels Wort geradezu umkehren und sagen: was die Heiden den Götzen opfern, das opfern sie Gott. Was die Athener mit ihrem unbekannten Gott, den sie unwissend verehrten (Act. 17, 23), sagen wollten, das war eine Idee, welche sicherlich dem Heidenthum überhaupt als dunkles Ideal vorschwebte. Und im Grunde können wir als *γένος ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ* (ibid. v. 29), also sofern wir Menschen sind, gar nicht anders als den meinen, der in Wahrheit *ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα* uns allen gegeben hat. Deßhalb ist allen Menschen in's Herz gegeben das *ζητεῖν τὸν θεὸν εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν ἢ εὕροιεν.* Wenn nun dies richtig ist, kann des Apostels Ausspruch 1 Cor. 10, 20 nicht den Sinn haben, daß der heidnische Cultus Teufelsanbetung zur bewußten Tendenz habe. Vielmehr will der Apostel sagen, sie meinen Gott zu dienen, aber in der That dienen sie den Teufeln. Wie könnte er nun dies mit Recht sagen, wenn er nicht zwischen Intention und Wirklichkeit unterschiede? Und wie könnten die Dämonen sich eine Ehre zueignen, die im Grunde doch nicht ihnen, sondern Gotte galt? Aber außer der Dargabe des Herzens, welche im Cultus sich ausspricht, lag eben im Opferdienste, — und auf diesen legt ja der Apostel hier das Hauptgewicht, denn er sagt nicht *ἃ λατρεύουσι* oder *προσκυνοῦσι*, sondern *ἃ θύουσι* — ein leibliches Element. Dies ist es, was im Opfer die *κοινωνία* mit den Dämonen vermittelte, und auf dieses Verhältniß werfen nun allerdings jene Aussprüche des Jam-

*) Vergl. z. B. die vorhin angeführte Stelle des Justin. Martyr.

blichus und Porphyrius ein merkwürdiges Licht. Es liegt diesen der Gedanke zu Grunde, daß die Dämonen eine gewisse materielle Leiblichkeit an sich haben, daß diese aus den dargebrachten Opferelementen Nahrung ziehe, und daß folglich der Mensch, welcher dieselben Opferspeisen genießt, in eine gewisse *συσσιτία* mit den Dämonen gerathe, also in eine *κοινωνία*, welche der Apostel vollkommen berechtigt ist, mit der *κοινωνία*, die das Abendmahl zwischen dem Christen und seinem Herren vermittelt, zu parallelisiren. Die Theurgie, jene gottlose und auf den Dämonendienst sich gründende Zauberei ging eben darauf aus, durch Lustrationen einerseits und durch den Genuß der Opferspeisen andrerseits die Dämonen in den Leib eines Menschen zu bannen und sie von diesem receptaculum aus zu Rede und That im Interesse des Menschen zu zwingen.

Hier drängt sich uns aber die Frage auf, woher es denn komme, daß die Dämonen Israels Opfer, die doch auch materiell und wohl ihrem größten Theile nach sogar blutig waren, nicht auf sich beziehen durften? Ich glaube, sie durften dies deßwegen nicht, weil Israels Opfer dargebracht wurden auf einem nicht blos natürlichen, sondern durch die Erwählung geheiligten und zum Schauplatz der göttlichen Gnadenoffenbarung reservirten Gebiete. Israel war *ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν* (1 Petr. 2, 9), die סְגֻלָּה Gottes (Mal. 3, 17). Die Heidenwelt aber, weil sie den lebendigen Gott verlassen hat, ist ihrerseits auch von ihm verlassen und den Dämonen überlassen. Sie ist eine Zeit lang, bis auch ihr Erlöser kommt, das Eigenthum der Dämonen wie Israel Gottes. *Τῶν ἐθνῶν ἁπάντων κατεπράννουν οἱ δαίμονες* sagt Eusebius pr. ev. I, 4, 4. Darum mag auch Gott die Opfer der Heiden nicht, sie gehören, blutig oder unblutig, ihrer leiblichen Seite nach gleichsam als Tribut der Unterthanen — den Dämonen.

So fremdartig nun auch diese Dinge klingen mögen, sie finden dennoch theils durch das, was die Evangelien von der Inwohnung der Dämonen in menschlichen und thierischen Lei-

bern sagen (cf. Mth. 8, 31), theils durch die vom Apostel 1 Cor. 10 aufgestellte Parallele ihre merkwürdige Bestätigung. Für uns aber sind sie deßwegen von großer Bedeutung, weil sie einerseits auf die Leiblichkeit der Dämonen, andrerseits auf ihr Verhältniß zu den Menschen, wie es Gen. 6 angedeutet ist, ein helles Licht werfen. Die Erkenntniß aber von diesen dämonischen Zuständen, welche wir, wie gezeigt, außerhalb des Gebietes der Offenbarung vorfinden, aber so, daß sie durch letztere bestätigt wird, scheint mir ein Bestandtheil jener uralten Weisheit zu sein, welche von der Schöpfung der Welt an die Schlüssel zu so vielen geheimnißvollen Tiefen gesammelt und aufbewahrt hat. Vielleicht haben wir Gen. 6, 1 ff. die geschichtlichen Thatsachen vor uns, welche den Blick der Väter auf die dämonischen Zustände gelenkt und den Anstoß zu der darüber gesammelten Erkenntniß gegeben haben.

§. 130.

(Die Nephilim.)

Indem ich mir erlaube, die Erklärung des dritten Verses mit der von vv. 5—7 zusammen zu nehmen, nicht weil ich ihn mit v. Bohlen und Böttcher für eine Unterbrechung des Zusammenhangs halte, sondern weil es mir für meinen Zweck passender scheint, das Gleichartige zu verbinden, gehe ich sofort über auf v. 4. — Daß נְפִלִים Riesen sind, erhellt unzweifelhaft aus Num. 13, 33, welches auch die Etymologie des Wortes sein möge, wiewohl das, was l. c. über die Körpergröße der Personen gesagt ist, von vornherein das Präjudiz erweckt, daß dieses Element auch in der Wurzelbedeutung des Wortes sich finden müsse. Deßhalb sind die Deutungen de coelo dejecti, ἐπιπίπτοντες (Aquila), irruentes, latrones, oder endlich defectores, apostatae gewiß unrichtig. Auch Böttcher's Deutung collapsi, proruti (cf. רְפָאִים die Matten, Kraftlosen, מֵתִים die Todten zugleich als Riesennamen) *), obwohl sie grammatisch die leich-

*) De inferis §. 200.

teste ist, scheint doch zu weit hergeholt. Doch wie dem sei, die Nephilim sind Riesen, und sie verdanken ihre Entstehung eben jener Vermischung der Dämonen mit Menschentöchtern. Die gigantischen Maaße sind nicht menschlich: nicht Adam's Bild ist es, das nach göttlichem Typus geschaffene, was in solch' kolossaler Entfaltung der Leiblichkeit sich darstellt. Wohl aber stimmt es trefflich zur Tendenz einer ins Gebiet der adamitischen Leiblichkeit excentrisch abwärts trachtenden Dämonenwelt, sowie einer ebenso excentrisch dem dämonischen Impulse entgegen kommenden Menschheit, daß die gemeinsamen Früchte beider die Richtung ihrer Erzeuger aufs Körperliche in colossalen Leibesdimensionen ausprägen. Wenn es nun nach den Worten: „Nephilim waren auf der Erde in jenen Tagen" weiter heißt: „und auch nachher, da die Bne-Elohim zu den Menschentöchtern kamen und sie ihnen gebaren," — so entsteht vor allem die Frage: worauf bezieht sich das אַחֲרֵי כֵן? —

§. 131.

Die unrichtigste Erklärung giebt ohne Zweifel Schumann (Genes. hebr. et graece p. 125). Derselbe bezieht וְגַם אַחֲרֵי־כֵן auf v. 2 zurück, indem er den Zusammenhang folgendermassen angiebt: filii Dei uxores duxerunt eas, quae ipsis placuerunt. Quae et ipsae, posteaquam per illos gravidae factae erant, pepererunt filios etc. Dabei ist die gegensätzliche Beziehung des אַחֲרֵי־כֵן auf das vorhergehende בַּיָּמִים הָהֵם ganz ignorirt, אַחֲרֵי־כֵן אֲשֶׁר ist ohne weiteres als posteaquam genommen, was weder überhaupt, noch speciell an dieser Stelle wegen des unverhältnißmäßigen auf den Begriff postquam fallenden Nachdruckes zulässig ist, und endlich ist übersehen, daß es יָבֹאוּ nicht בָּאוּ heißt. — Die verbreitetste Erklärung ist die, welche אַחֲרֵי־כֵן auf einen innerhalb jener Zeit selbst fallenden Terminus bezieht, mag nun als solcher der geschlechtliche

Verkehr der Bne-Elohim mit den Töchtern der Menschen, oder die göttliche Warnung genommen werden. Im ersteren Falle (ich finde diese Erklärung z. B. bei Clericus, Vatablé, J. D. Michaelis Anm. für Ungel. ad h. l., Tiele, Baumgarten) wird angenommen, daß Nephilim schon vor jenem Verkehre existirten, und daß durch denselben nur eine neue, besondere Art ins Leben trat. Dagegen spricht nun aber, daß das Vorhandensein von Nephilim vor jenem dämonischen Verkehre gänzlich unmotivirt erscheint, indem dieselben als Unmenschen (immanes) eben nur aus diesem Verkehre entstehen konnten. Aber auch abgesehen davon ist dem אַחֲרֵי כֵן eine Bedeutung beigelegt, die es nicht haben kann. Man thut nämlich, als ob כֵן nicht dastehe, und, indem man einfach postquam übersetzt, kommt man auf den Gedanken, daß in Folge jenes Verkehres eine andere Art von Nephilim noch gleichzeitig mit der ersten entstanden sei, während das אַחֲרֵי כֵן streng genommen doch nur den Sinn haben kann, daß nicht nur damals, sondern auch später Nephilim existirt haben. Endlich wird auch hier das Imperfekt יָבֹאוּ gänzlich ignorirt. Im zweiten Falle (vergl. Delitzsch Gen. S. 177) wird der Relativsatz אֲשֶׁר יָבֹאוּ וגו׳ unerklärlich. Dieser müßte dann ganz fehlen. Denn wenn er dasteht, entsteht der ganz verkehrte Sinn, daß die Bne-Elohim erst nach der göttlichen Warnung mit den Menschentöchtern Umgang gehabt hätten. Ich trete deßhalb entschieden der Erklärung bei, welche auch Drechsler (Einheit der Gen. S. 92) gebilligt hat, und welche sich schon bei Aben-Esra findet, nur daß sie dieser in der allerdings unhaltbaren Form giebt, daß er die späteren Nephilim als Nachkommen der früheren darstellt. Denn so sagt er in seinem Commentar z. d. St.: וְטַעַם אַחֲרֵי־כֵן אַחַר הַמַּבּוּל וְהִנֵּה בְּנֵי עֲנָק בְּתְחִלָּה הָיוּ מִמִּשְׁפַּחַת בְּנֵי הָאֱלֹהִים. — Dies ist nun entschieden unrichtig. Denn, wenn jene späteren Nephilim vom Stamme der Bne-

Elohim sein sollen, so müßte entweder auch Noah dieses Stammes gewesen sein, oder es müßten außer ihm noch andere die Sündfluth überlebt haben. Aber der Text sagt auch von dieser Abstammung kein Wort. Im Gegentheil er erklärt, warum es auch noch später Nephilim geben konnte, ausdrücklich durch den Zusatz: als oder wenn die Bne-Elohim zu den Töchtern der Menschen kamen. Er nimmt also offenbar an, daß jener dämonische Verkehr auch später noch stattgefunden habe. Und dies ist, wie mir scheint, durch das von den Auslegern übersehene Imperfekt יָבֹאוּ grammatisch gefordert. Sollte nämlich nur jener v. 2 erwähnte Verkehr, der als vollendetes Faktum vorlag, bezeichnet werden, so begreife ich nicht, warum es nicht בָּאוּ heißt. Ja so mußte es heißen, so gewiß im Sinne jener zweiten Erklärung der Zusammenhang ein absolutes Plusquamperfektum erfordert. Soll aber nicht eine vollendete, sondern eine in der Vergangenheit (nämlich vom Standpunkte des Erzählers aus) noch oft wiederholte Handlung ausgedrückt werden, so mußte nach bekanntem hebräischem Sprachgesetze (vergl. Ewald ausführl. Lehrb. §. 136c) das Imperfekt gesetzt werden. Also läßt unser Text auch später noch Nephilim entstehen, nämlich so oft Bne-Elohim zu Menschentöchtern kamen und diese ihnen gebaren. Hofmanns Erklärung dieser Stelle (Schriftbeweis I. S. 375) trifft der Sache nach mit der so eben gegebenen überein. Aber seine Deutung des אֲשֶׁר יָבֹאוּ „wenn sie kommen und wenn sie gebären werden," sowie seine Fassung des הֵמָּה הַגִּבֹּרִים als Nachsatz scheint mir rhetorisch unzuläßig, indem sie einen harten und schroffen Uebergang aus der Erzählung in die Weissagung und eine Unterscheidung zwischen נְפִלִים und גִּבֹּרִים statuirt, ohne daß doch zu beidem eine grammatische Nöthigung vorläge. Wenn freilich Num. 13, 33 die Worte „und daselbst sahen wir die Nephilim, Söhne Enaks von den Nephilim (מִן־הַנְּפִלִים)" den Sinn haben sollten, daß diese Nephilim von den 6, 4 erwähnten abstammten, dann wäre unsere Erklärung zwar nicht der Sache nach (denn die Fortpflanzung

schließt neue dämonische Zeugungen nicht aus), wohl aber formell gefährdet, sofern dann ein Widerspruch zwischen Gen. 6, 4 und Num. 13, 33 bestände. Aber es ist gar nicht nöthig, das מִן־הַנְּפִלִים in diesem Sinne zu nehmen. Im Gegentheil wäre die Notiz höchst unverständlich ausgedrückt, wenn sie besagen sollte, daß jene Nephilim von den alten abstammten. Das müßte deutlicher gesagt werden, denn in den Worten liegt es so ohne weiteres nicht. In den Worten liegt nur, daß die von den Kundschaftern in Kanaan gesehenen Leute Nephilim waren, weil sie von Enak, selbst einem aus dem Geschlechte der Nephilim abstammten. Das מִן ist also lediglich partitiv und der Zusatz מִן־הַנְּפִלִים hat ganz einfach den Sinn eines Patronymikum. — Ueber אֲשֶׁר vergl. Ewald ausführl. Lehrb. §. 323 a. 342 b. — Die Schlußworte unseres Verses sagen offenbar aus, daß die vorher benannten Nephilim identisch seien mit den Gibborim, den berühmten Helden der Urzeit. Dies stimmt insofern ganz mit der Mythe überein, als auch nach dieser die Heroen aus der Vermischung göttlicher und menschlicher Individuen hervorgegangen sind *). Aber insofern waltet eine Differenz ob, als nach der Mythe zwischen Giganten und Heroen ein scharf ausgeprägter Unterschied stattfindet. Indeß ist doch zu beachten, daß גִּבֹּרִים ein Wort von so umfassender Bedeutung ist, daß es von beiden gebraucht werden kann. Es hat ja auch unter den Riesen nicht nur starke, sondern auch berühmte Leute gegeben.

§. 132.

Indem nun unser Verfasser dem zweifachen Mißverständnisse vorbeugt, als wisse er entweder nicht, daß es auch später noch Nephilim gab, oder als halte er diese späteren für Nachkommen der früheren, läßt er nur noch einem Bedenken Raum, dem nämlich, wie es denkbar sei, daß später die gleiche Ur-

*) Vergl. Hesiod ἔργα κ. ἡμ. 159. Plato Cratyl. 398 D. Plutarch de defectu oracul. 10. Cf. Passow. s. v. ἥρως.

sache habe ins Leben treten können, ohne doch gleiche Wirkungen hervorzubringen. Wie kommt es, daß jener dämonische Geschlechtsverkehr seine unheilvolle Wirkung später nicht mehr in dem Grade äußern konnte wie früher? Der Grund liegt ohne Zweifel darin, daß die in jenen dämonischen Geburten zu Tage kommende Richtung aufs Leibliche zu der im Naturleben überhaupt herrschenden Tendenz gegen früher im entgegengesetzten Verhältnisse stand. Die Entstehung der ersten Nephilim koincidirte nämlich mit der Periode der zunehmenden, die der späteren mit der Periode der abnehmenden Naturkraft. Von Adam bis in die Zeiten Noahs sehen wir die Zahlen der Lebensjahre fortwährend steigen, und diese Zahlen können uns als Maaßstab für die Intensität der Naturkraft überhaupt dienen. Denn die Extension der Lebensdauer steht mit der Intensität der Lebenskraft in geradem Verhältniß. Methuselach, der gerade bis in das Jahr der Sündfluth gelebt haben muß (ob er noch vor ihr oder durch sie um's Leben kam, ist ungewiß) *), repräsentirt die höchste Höhe der Lebensdauer. Sein Todesjahr macht einen Wendepunkt. Denn in diesem Jahre tritt die Fluth ein und mit ihr die Periode der abnehmenden Naturkraft. Es fehlte also für jenes durch die Dämonen hereingebrachte Element der entsprechende Boden: die Natur war nicht mehr fähig so kolossale Dimensionen zu erzeugen. Zwar hie und da kommen solche Produkte noch zum Vorschein, ja es giebt noch ganze Generationen gigantischer Männer. Aber sie verlieren sich unter der Ueberzahl gewöhnlich menschlicher Bevölkerung und sterben allmählig ganz aus. Nicht zum zweiten Male sollte die Menschheit in dieser Weise zu Grunde gehen. Nicht als ob die nachsündfluthliche Menschheit für die Einwirkung des Satans weniger empfänglich wäre. Aber sie ist es in anderer Art. Die Leiblichkeit ist schwächer organisirt. Deßhalb ist auch nicht mehr die Möglichkeit vorhanden, daß die Menschheit im Fett des luxuriren-

*) Vergl. Molitor Philosophie der Geschichte I. S. 127.

den Fleisches gleichsam ersticke. Nicht als ob ein Mensch jetzt nicht mehr in roher Sinnlichkeit zu Grunde gehen könnte. Aber jetzt wird der Leib durch Saufen, Fressen, Huren u. dgl. aufgerieben. Damals vegetirte er in roher, stumpfer Bestialität fort, bis endlich nach dem ungeheuer langen Leben die in dem ordentlichen Naturlaufe begründete Abnützung der Organe den Tod zur Folge hatte. So war also damals des Satans Absehen darauf gerichtet, den Geist in der Natur durch übermäßige Potenzirung der letzteren zu ersticken. Jetzt geht er darauf aus, den Geist in und mit der Natur zu depotenziren. Dieses Streben arbeitet aber der göttlichen Absicht gewissermaßen in die Hände. Denn während dem im Fleische untergegangenen Geiste gar nicht mehr zu helfen ist, eben weil er von sich selbst abgefallen, gar nicht mehr Geist ist sondern Fleisch, ist der in der aufgeriebenen Natur krankende Geist doch immer noch Geist. Und gerade das, daß sein Natursubstrat, das ihn verführte und beherrschte, zu Grunde gegangen ist, kann sein Heil werden. Denn in jener Vernichtung der Natur liegt die Möglichkeit des Sieges über dieselbe, und der Geist kann, wenn gleich der Leib todt und zwar hier zwiefach todt ist um der Sünde willen, doch durch den neubelebenden Zufluß der Kräfte des *αἰὼν μέλλων* aus dem Schiffbruch der Natur gerettet werden. Das giebt dann solche verlorene Söhne, solche Zöllner und Huren, die leichter ins Himmelreich kommen als die Pharisäer. Während also in dem vor der Fluth herrschend gewordenen Zustande von Bekehrung und Durchgeistung der Natur in dem Maaße weniger die Rede sein konnte, als das Fleisch mehr kräftig und dem Geiste überlegen geworden war, so ist unter den jetzigen Umständen dergleichen um so leichter möglich, je mehr das Fleisch erstirbt und aufhört, der Wirkung des Geistes hemmend in den Weg zu treten. Denn wie die Reichen und Satten schwerer in's Himmelreich kommen (Mth. 29, 24. Apoc. 3, 17), so die Krüppel und Lahmen leichter (Mth. 22). Wer am Fleische leidet, höret auf von Sünden, sagt der Apostel (1 Petr. 4, 1). Die ersterbende Natur, außer wenn sie den Geist in die man-

nichfachen Zustände der Krankheit und Bewußtlosigkeit mit fortreißt, räumt dem Geiste das Feld und macht es ihm möglich, auf ihren Trümmern eine neue Hütte aufzurichten.

§. 133.

(Das göttliche Endurtheil.)

Wir haben, wie oben gesagt, den dritten Vers absichtlich übergangen, theils um die gleichartigen Elemente in vv. 2 und 4 nicht zu trennen, theils um v. 3 mit vv. 5—7 als Abschluß dieses Abschnitts zusammennehmen zu können.

In dieser Beziehung ist uns nun aber v. 3 von der allergrößten Bedeutung. Er enthält nämlich das göttliche Endurtheil über die im Ablauf begriffene Geschichtsperiode, und wir finden in diesem Urtheil die vollständigste Bestätigung dessen, was wir bisher über den Grundcharakter dieser Periode gesagt haben.

Die älteste und verbreitetste Erklärung unseres Verses ist diejenige, welche רוּחַ als Princip des animalischen Lebens im Sinne von 2, 7. 7, 22. Ezech. 37, 5, 6, 8, 14. Ps. 104, 29 f. nimmt. Der Sinn dieser Erklärung ist, daß Gott seinen Geist, der dem Menschen, qua Person inwohnt, in diesem verderbten, dem Fleische verfallenen Geschlechte nicht länger lassen wollte. Mit andern Worten: Gott soll mit diesen Worten das Todesurtheil der damaligen Menschheit aussprechen. Die Anhänger dieser Erklärung theilen sich aber wieder in verschiedene Klassen, je nach ihrer Auffassung des יָדוֹן. Die alten Uebersetzungen (LXX, Vulg., Onk., Syr., Ar., Pers.) drücken bekanntlich sämmtlich den Begriff des Bleibens aus. Dieser Deutung schließen sich im Wesentlichen auch viele Neuere an, die dann geneigt sind, statt יָדוֹן zu lesen יָדוּר, oder doch das erstere im Sinne des letztern zu fassen. So z. B. Clericus ad h. l., Ilgen (Urk. des Jerus. Tempel-Arch. S. 30), Böttcher (de inf. §. 62). — Andere nehmen יָדוֹן in dem Sinne des Waltens, indem sie den Geist als die im Organismus der Persönlichkeit herr-

schende Potenz auffassen. Darnach wäre der Sinn, daß Gott beschlossen habe, die Fortdauer dieses Geschlechtes durch Zurückziehen seines Geistes unmöglich zu machen. Dies ist die Ansicht u. a. von Gesenius, Schumann (Comment. ad h. l.), Hofmann (Weiss. u. Erf. I. S. 87. Schriftbeweis I. S. 108. 255. 445), Delitzsch (Genesis S. 176). Diese Erklärung stimmt im Wesentlichen mit der zuerst genannten überein, nur daß letztere in der Fassung von יָדוֹן ungenauer ist. Aber gerade diese Ungenauigkeit deckt die Schwäche der anderen Erklärung auf. Die Deutung „Bleiben" geht nämlich hervor aus dem ganz richtigen Gefühle, daß יָדוֹן in dem Sinne von Walten, Herrschen genommen an dieser Stelle ein viel zu starker Ausdruck ist. Niemand begreift den positiven Nachdruck, der in dem Worte liegt, wenn nur das Negative ausgesagt werden soll, daß Gott seinen Geist aus den Menschen zurückziehen und dadurch sie tödten will. Aus diesem Grunde wäre die Deutung von יָדוֹן = יָדוּר dem Sinne nach ganz gut, wenn sie sprachlich besser begründet wäre. Aus dem Gefühl, daß von den beiden eben genannten Erklärungen die eine dem Sinne einen überflüssigen Nachdruck aufdrängt, die andere ihm denselben gewaltsam nimmt, ist wohl jene andere hervorgegangen, welche mit Vergleichung der arabischen Wurzel دَانَ in יָדוֹן den Begriff der Erniedrigung findet. So Tiele, Larsow (die Genes. übersetzt ꝛc. S. 10), Baumgarten. „Mein Geist oder mein Lebensodem soll nicht immerdar erniedrigt (entweiht) werden," sagt Tiele S. 164. Aber dieser Erklärung steht im Wege, daß die von J. D. Michaelis (Suppl. ad Lex. hebr. I. p. 425) zuerst auf die Bahn gebrachte Vergleichung mit dem arabischen دَانَ doch gar zu prekär ist. — Ich erwähne nur, ohne mich mit ihrer Widerlegung aufzuhalten, eine Anzahl anderer Deutungen, welche entweder יָדוֹן oder רוּחִי oder לְעֹלָם oder mehrere dieser Ausdrücke zusammen in entschieden sprachwidrigem Sinne nehmen. So z. B. die Erklärung des Symmachus, wenig-

stens wie Hieronymus sie versteht, der das „οὐ κρινεῖ τὸ πνεῦμά μου τοὺς ἀνθρώπους αἰωνίως“ des Ersteren so deutet: non eos ad aeternos servabo cruciatus, sed hic illis restituam quod merentur. Niemand wird mehr dem R. Salomo beistimmen, der sagt: non rixabitur inter me spiritus meus, num illum perdam an miserear, — oder Vatblé: non potest spiritus meus diutius ferre inobedientiam, — oder Castalio: non perpetuo contendam cum hominibus etc. Aehnlich auch Drusius: spiritus a me datus homini non contendet in aeternum. Rosenmüller: non litigabit spiritus meus in homines in perpetuum, i. e. nil proficio tot admonitionibus, increpationibus et minis. Andere nehmen Geist geradezu für das Wort, durch welches der Geist wirkt, so Sebast. Münster: nolo posthac verbum meum dare hominibus. J. D. Michaelis: non feram ut spiritus meus per prophetas admonens homines ab his in perpetuum contemnatur.

§. 134.

Ich glaube nun, daß wir רוּחַ hier nur als Princip des religiösen Lebens fassen dürfen und zwar sowohl im subjektiven als im objektiven Sinne. Ich meine nämlich, daß man den geschöpflichen Geist von seinem Urquell, dem trinitarischen Geiste, nie trennen darf, weil der Geist im Menschen überhaupt gar nie im Stande ist das Fleisch zu überwinden, es sei denn in Kraft des Geistes, den Gott sendet. Das Verbum יָדוֹן fasse ich mit Delitzsch (S. 176) als die Wurzel von אָדוֹן (אָדוֹן kann von דוּן gebildet werden nach Ew. Lehrb. §. 159a mit vortretendem א, wie in אַכְזָר, אַכְזָב, aus אַדְנָן mußte sodann אָדוֹן werden wie aus בָּקוֹם נִקָּם). Die Bedeutung des Verbum's ist dann einfach: Herr sein, Herr werden; לְעֹלָם ist absolut, nicht relativ zu nehmen. Es muß auf den ganzen Satz, nicht auf die Negation allein bezogen werden: in Ewigkeit wird mein Geist nicht Herr werden

über die Menschen, d. h. niemals. Gott spricht damit die Unbändigkeit der damals herrschenden Naturmächte und die Unmöglichkeit aus, sie mit den Kräften seines Geistes zu durchdringen. Dies wird bestätigt durch die folgenden Worte: בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר. Hofmann sagt (Schriftbeweis S. 445) mit vollem Rechte, daß die Ableitung des Wortes שַׁגַּם von שָׁגַג jetzt als ausgemacht betrachtet werden darf, wiewohl noch Böttcher (de inferis §. 63) und Knobel (Gen. S. 76) der alten Meinung von einer aus בְּ, שְׁ und גַּם gebildeten Partikelgruppe das Wort reden. Man vergl. Ewald Lehrb. §. 238b und die dort angeführten Beispiele. Aber auf wen soll das Suffix in שַׁגַּם bezogen werden? Hofmann bezieht es im Schriftbeweis (I. S. 445) „auf die Einzelnen, durch deren Versündigung das Geschlecht Fleisch geworden ist, also auf die ersten Menschen," nachdem er es früher (Weiss. u. Erf. I. S. 87) auf die Bne-Elohim bezogen hatte. Die Beziehung auf die ersten Menschen ist neu, ich glaube aber nicht, daß sie natürlich und durch den Zusammenhang indicirt ist. Dazu kommt, daß dieser Grad der Versenkung ins Fleisch unmöglich auf den Sündenfall als seine ratio sufficiens zurückgeführt werden kann. Zwar beruht auf dieser Wurzel alle Entfaltung des sündlichen Fleisches im Allgemeinen; aber die specifische Eigenthümlichkeit jenes außerordentlichen Zustandes beruht auf einer besondern Veranlassung: der Einwirkung der Dämonen. Daß ohne diese das Verderben weder ein so allgemeines, noch ein so unheilbares gewesen sein würde, ist offenbar die Meinung des ganzen Abschnittes. Deßwegen auch und nur deßwegen ist v. 3 hier am Platze. Ich habe schon erwähnt, daß v. Bohlen und Böttcher den Vers versetzen wollen, weil sie finden, daß er den Zusammenhang unterbricht. Es wäre dies auch wirklich der Fall, wenn das שַׁגַּם ihn nicht eng an das Vorhergehende kettete. Zerreißt man dies eine Band, so sehe ich nicht, wie die Stellung des Verses gerechtfertigt werden kann. Deßhalb kann ich auch denen nicht beistimmen, die שַׁגַּם auf אָדָם beziehen wollen,

wogegen überdies noch der Umstand spricht, daß אָדָם auch im Folgenden, jedenfalls nämlich durch יָמִין in auffallender Weise als Singularis bezeichnet wird. Die Abirrung der Dämonen, ihr zwiefacher Fall wird aufs passendste mit dem Worte שָׁגַג ausgedrückt. Denn obgleich dieses Wort an den meisten Stellen seines Vorkommens die Bedeutung des unwissend Sündigens hat (Lev. 5, 15—18. Num. 15, 22—29 coll. שְׁגָגָה Lev. 4, 2, 22, 27 u. a.), so ist dies doch eine abgeleitete Bedeutung. Die Grundbedeutung ist wie bei שָׁגָה die des Abirrens vom Wege oder vom Ziele überhaupt (Job 12, 16. Ps. 119, 67). Und dieser Begriff des deflectere a via, der aberratio charakterisirt ja eben das Thun jener Bne-Elohim. Andrerseits wird dieses Thun als die Ursache der alles Maaß übersteigenden Entfaltung der sarkischen Potenz unter den Menschen bezeichnet. Die himmlischen Geister reißen auf ihrer excentrischen Bahn den Geist des Menschen mit sich fort, indem sie eben die Leiblichkeit, welche sie angezogen und aus ihrer Sphäre herausgelockt hatte, durch das in sie hineingeleitete Element der dämonischen Leiblichkeit zu ungemessener, den Geist überwuchernder Entwicklung bringen. Wenn es nun weiter heißt: הוּא בָשָׂר, so kann הוּא nur entweder auf אָדָם oder auf רוּחַ bezogen werden. Hofmann hat im Schriftbeweis (I. S. 445) die erstere Auffassung gegen die zweite, welche er früher vertrat (Weiss. u. Erf. I. S. 87), in Schutz genommen. Ich glaube, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Erklärungsweisen nicht stattfindet. Denn das Fleischwerden des Menschen besteht ja eben darin, daß der Geist fleischlich wird. Aber die Aussage: der Geist ist Fleisch, scheint mir tiefer und treffender zu sein, deßhalb gebe ich ihr den Vorzug.

§. 135.

Wie kann nun der Geist Fleisch werden? Zuvörderst beachten wir wohl, daß der Geist Gottes in verschiedenen Formen der Existenz sich darstellt. Der Geist, welcher als dritte Person der Dreieinigkeit gleiches Wesens ist mit dem Vater

und dem Sohne, ist derselbe, welcher in allen Propheten und Aposteln als Geist der Weissagung gewirkt hat, — er ist es auch, der Zeugniß giebt unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder sind; er ist es ferner, der bewirkt, daß wir nicht nur selbst- und weltbewußte, sondern auch gottesbewußte Persönlichkeiten sind, die von dem Thiere sich unterscheiden; er ist es aber auch, der als נְשָׁמַת רוּחַ חַיִּים das Princip animalischen, ja sogar vegetativen Lebens im Gegensatze zum anorganischen ist, welchem er blos mechanisch als Gestalt bildend ohne Seelenvermittlung inwohnt. Wir haben nun droben gesehen, daß der Geist, welcher nicht Herr zu werden vermag über den Menschen, nothwendig als das lebendige Princip des religiösen und sittlichen Lebens gefaßt werden muß. Dies ist aber objektiv der Geist, den Gott sendet, subjektiv der Geist im Menschen, welcher sein selbst und Gottes sich bewußt ist. Dieser letztere, geschöpfliche Geist ist nun aber mit dem Geiste, soferne er menschlich-animalisches Leben bedingt und durch diesen mit der Leiblichkeit so eng verbunden, daß uns klar wird, wie die Leiblichkeit von unten auf den Geist gleichsam überwuchern und in ihre Kreise hereinziehen kann. Hier findet nämlich eine eng verschlungene Ketten-Wirkung statt. Der unterste Ring ist die Leiblichkeit. Substantiell nun zwar kann der Geist sowenig jemals Leib werden, als der Leib Geist werden kann. Aber es giebt imperceptible Mittelglieder zwischen beiden, die an der Natur beider participiren, indem sie dem Geist sein leibliches Substrat, dem Leib aber das höhere, ihn beseelende Princip vermitteln. Diese, ich möchte sagen, physischen Organe des Geistes können allerdings durch überwiegende Einwirkung von unten her so grob materiell werden, daß der Geist in ihnen wie in einem Sumpfe wadet und dadurch unfähig wird, seinem höheren Berufe als religiöses Princip im Organismus der Persönlichkeit zu genügen. Man erinnere sich z. B. an die Beobachtungen, die im Gehirne ausschweifender Menschen gemacht worden sind. Ich will nicht sagen, daß das Gehirn allein jene Mittelglieder darstelle, aber es gehört als ein Ring in der Kette, und zwar als einer der letzten, die für uns

wahrnehmbar sind, mit dazu. So glaube ich denn, daß, wenn es in unserem Texte heißt הוּא בָשָׂר, ein Proceß gemeint ist, welcher der Verklärung als ihr gerades Gegentheil gegenüber steht. Wie nämlich diese so geschieht, daß der Geist durch die extensiv wie intensiv potenzirteste Lebensentfaltung die körperlichen Organe immer mächtiger durchdringt und durchleuchtet, ohne daß diese doch aufhören körperlicher Natur zu sein, — ebenso vollzieht sich der Proceß des Fleischwerdens in der Art, daß die Leiblichkeit nicht nur überhaupt die Potenz der groben Materie zur höchsten Entfaltung bringt, sondern auch insbesondere jene stufenweise immer geistiger werdenden Mittelorgane dergestalt okkupirt und zu grober Stofflichkeit ausbildet, daß der Geist wie durch ein Bleigewicht an die Materie gefesselt und untauglich wird, seinen höchsten Lebensfunktionen zu genügen. Er regt sich dann nur noch im Dienste des Fleisches, und anstatt daß dieses ihm dienen sollte, ist er selbst des Fleisches Organ und Knecht geworden. Die völlige, unüberwindliche Knechtschaft des Geistes im Fleische scheint mir also mit dem הוּא בָשָׂר ausgedrückt zu sein.

§. 136.

Dieser göttliche Ausspruch scheint mir aber auch das oben über die Freiheit im Allgemeinen und über die formelle Freiheit insbesondere gesagte zu bestätigen. Gott wehrt es den Dämonen nicht, dem Impulse ihrer leiblichen Natur zu folgen, der sie „zu anderem Fleische" (Jud. 7) hinzog. Er setzt ferner dem unter den Menschen damals ohnedies kräftigen, durch die Einwirkung der Dämonen aber über das Maaß gesteigerten Naturleben keine Schranke. Er hätte ja diese Naturentwicklung gewaltsam hemmen können. Er thut es nicht, er streckt im Gegentheil die Waffen vor ihr, indem er erklärt, daß sein Geist nicht im Stande sei, über sie Herr zu werden. Der Geist Gottes war nämlich dazu zwar natürlich nicht absolut, wohl aber relativ außer Stande, weil das Grundgesetz der Schöpfung, die Freiheit respektirt werden mußte. Gott kann nicht, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, zwischen dem Sein-

Wollen und That-Wollen eine Schranke setzen, denn damit würde er die formelle Freiheit zerstören. Er kann nur, wie wir gesehen haben, das Sein selbst göttlich bestimmen, so daß sein Wollen von selbst als ein dem Willen Gottes konformes sich gestaltet. Aber die Fähigkeit des Seins, sich göttlich bestimmen zu lassen, ist nur so lange vorhanden, als in ihm noch Organe zur Aufnahme der göttlichen Lebenselemente vorhanden sind, d. h. so lange die Substanz des Geistes noch lebenskräftig genug ist, ihr Sein-Wollen zum That-Wollen der Persönlichkeit zu erheben. Sowie aber die Organe des Geistes von denen des Geistes so überwuchert und unterdrückt sind, daß erstere ganz machtlos geworden, letztere allein noch die lebenskräftigen sind, hört alle Empfänglichkeit für göttliche Einwirkung, mithin die Möglichkeit, das Sein nach Gottes Bilde zu reformiren, auf. Daß dieser Zustand hier eingetreten war, erhellt deutlich aus v. 5. „Alles Gebilde der Gedanken seines Herzens ist nur böse den ganzen Tag" sagt der Herr. Es ist übrigens vielleicht nicht unberechtigt, auf die Duplicität des Ausdrucks יֵצֶר מַחְשְׁבוֹת hinzuweisen. Sollten die מַחְשְׁבוֹת לֵב nicht dem von uns sogenannten Sein-Wollen, das Gebilde (יֵצֶר) derselben aber dem That-Wollen entsprechen? Doch dem sei, wie ihm wolle. Jedenfalls ist das gewiß, daß, wo es so weit gekommen ist, nur eine Möglichkeit übrig bleibt, nämlich gänzliche Vernichtung des alten Menschen seiner Naturseite nach, worauf dann allerdings Neuschöpfung folgen kann. Daß aber ein zerstörtes irdisches Naturleben diesseits durch ein neues derselben Art ersetzt werde, ist unerhört und widerspricht der göttlichen Ordnung, nach welcher derselbe Mensch nach dem Tode seines Leibes nicht ein neues Leben im irdischen Leibe beginnen kann. Die zerstörten Leiber warten vielmehr im Grabe ihrer Auferstehung, welche je nach dem Ausspruche des Gerichtes eine Auferstehung zum ewigen Tode oder zum ewigen Leben sein wird.

Aus dem Gesagten geht nun auch, wie mir scheint, mit Evidenz hervor, daß wir Recht hatten, diese ganze mit dem

Gericht der Fluth abschließende Periode als die Periode der Naturmächte oder des Menschen der Natur zu bezeichnen. Denn wie übermächtig die Natur war, erhellt ja eben aus diesem Endurtheile Gottes über sie auf's unwiderleglichste. Und daß nicht etwa nur die Leiblichkeit des Menschen in dieser excentrischen Richtung befangen war, sehen wir aus v. 7. Denn da wird außer dem Menschen auch „dem Vieh und dem Gewürme und den Vögeln des Himmels" das Gericht angekündigt. Die gesammte Natur also war dem Gerichte verfallen, weil sie in ihrer Gesammtheit die Richtung auf's Excentrisch-peripherische eingeschlagen hatte.

§. 137.

(Die Frist.)

Aber Gott hat das gefällte Urtheil nicht sofort vollzogen. Er setzt noch eine Frist von 120 Jahren. Denn daß mit den Schlußworten von 6, 3 eine Abkürzung der Lebensdauer gemeint sei, scheint mir eine hinlänglich widerlegte Ansicht zu sein. Es ist Gnade und Gerechtigkeit zu gleicher Zeit, wenn Gott noch diese Frist gewährt. Gnade ist es, wenn Gott es, wie er doch gekonnt hätte, nicht sofort mit der verderbten Welt ausmacht. Gerechtigkeit aber ist es, sofern das letzte und äußerste, was noch versucht werden konnte, die Drohung des nach bestimmter Frist zu erwartenden Gerichtes war. Bisher hatten sie gefrevelt in der Meinung, es werde so bleiben, wie es von Anfang gewesen war (2. Petr. 3, 4). Nun frevelten sie, trotz dem, daß ihnen gesagt war, daß und bis wann das Gericht bevorstehe. Deßhalb vergleicht der Herr Matth. 24, 37 ff. die „sich nicht warnen lassende Unbesorgtheit" (cf. de Wette ad h. l.) der Menschen vor seiner Zukunft mit dem analogen Verhalten der Zeitgenossen Noah's. Und 1. Petr. 3, 20 ist gesagt, daß der Herr ἐν φυλακῇ gepredigt habe τοῖς ἀπειθήσασίν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία. Dieses Nichtglauben setzt eine Warnung voraus. Wenn wir nun gleich später sehen werden, daß sie nicht mehr glauben

konnten, so geziemte doch in diese Lage sie zu versetzen jener sich selbst vollendenden Gerechtigkeit, die dem Sünder auch die letzte Entschuldigung raubt, damit sie selbst absolut schuldlos, mithin absolut berechtigt dastehe. Freilich ist damit vorausgesetzt, daß die Menschen um jene göttliche Fristsetzung wußten. Davon steht nun freilich nichts im Texte. Aber es beruht sicher auf uralter, wohlberechtigter Tradition, wenn Noah 2. Petr. 2, 5 der κῆρυξ δικαιοσύνης genannt wird. Dies schließt keineswegs aus, daß auch Henoch, wie die phrygische und arabische Sage berichten, ein warnender Prediger der Buße war. Aber die Ankündigung jener Frist darf man ihm nicht beilegen, wie Buttmann thut (Mythol. I. S. 18 f.). Denn Henoch ist viel mehr als 120 Jahre vor der Fluth gestorben. Noah war es, der jene Frist verkündete und ihren Ablauf erlebte. —

b) Die Fluth.

§. 138.

Es ist in der Natur der Sache begründet, daß eine für alle geistige Einwirkung unempfänglich gewordene Menschheit, wenn ich so sagen darf, leiblich angepackt, und, da Reformation unmöglich ist, leiblich vernichtet werde. Noch immer ist es das Wasser, welches zum Vollzuge dieses göttlichen Gerichtes berufen ist. Wie nun — liegt es denn in des Wassers Natur, Gericht zu üben? — Allerdings steht es ihm nicht zu, ein Endgericht zu vollziehen, wohl aber ein solches, das selbst Anfang neuen Lebens ist. Denn, wie wir schon oben bemerkt haben, die Sündfluth war nur der letzte Akt des großen Schöpfungsdrama's, denn erst durch sie erhielt die Erdoberfläche diejenige Gestalt, durch welche sie geeignet war, Schauplatz der definitiven Geschichtsentwicklung zu werden. Daraus ergiebt sich uns Veranlassung, die religiöse Bedeutung der Fluth von einer zweifachen Seite zu erörtern. Erstens werden wir das Verhältniß der physikalischen Nothwendigkeit der Fluth zu ihrer Bedingtheit durch das moralische Verderben der ante-

diluvianischen Menschheit, sodann ihre eben hierin begründete typische Bedeutung zu betrachten haben.

α) Die religiösen Momente.

§. 139.

(Die physikalische Nothwendigkeit der Fluth im Verhältniß zu ihrer moralischen Bedingtheit.)

Kein Naturforscher, auch der gläubigste nicht, wird diejenige Erdschicht, welche Buckland zuerst durch den Namen des Diluviallandes von den früheren Schichten, sowie vom Alluvium unterschieden hat, für überflüssig und entbehrlich erklären. Jeder wird gestehen, daß dieses Diluvium ein eben so nothwendiges Glied in der Kette der Erdformationen bildet wie jedes andere. Vergleichen wir nun aber damit den Bericht der Genesis, so erscheint die Fluth als ein nicht physisch, sondern moralisch bedingtes Ereigniß *), und zwar als ein Gericht, als eine für die ganze Oberfläche der Erde und für alles, was darauf lebte, verderbliche Calamität. Hier scheint also ein Widerspruch zwischen der Natur und der heiligen Geschichtsurkunde obzuwalten. Offenbar tritt uns hier wieder jenes räthselhafte Wechselverhältniß von relativer und absoluter Nothwendigkeit entgegen. Die Völkerfluth der großen germanischen Wanderung, war sie nicht ein Strafgericht über die Römische Welt? Und ist damit nicht ausgesagt, daß die klassischen Völker dieses Gericht vermeiden sollten und konnten? Aber andrerseits war ja doch die Neubelebung Europa's durch die Germanen nothwendig, denn, um nur eines zu nennen, die Reformation konnte nur vom germanischen Geiste vollzogen werden. — Pharao hat durch seinen Widerstand gegen die Forderung Mosis Schuld auf sich geladen, und doch war dieser sein Widerstand nothwendig, damit „des Herren Kraft an ihm erschiene und sein Name verkündigt werde in allen Landen" (Ex. 9, 16. 7, 3. 10, 1, 2. Rom. 9, 17 ff.). Oder, um nur noch ein Beispiel

*) Vgl. Knobel Gen. S. 71.

aber das schlagendste anzuführen, welche Thatsache war nothwendiger und tiefer im Rathschlusse Gottes von Ewigkeit her begründet als die höchste Offenbarung seiner barmherzigen Liebe im Tode des Sohnes? Und doch, wer hat je größere Schuld auf sich geladen, als jene, die das Kreuzige, Kreuzige über den Unschuldigen und Gerechten gerufen haben? In jedem dieser Fälle erblicken wir zwei geschichtliche Thatsachen, die sich zu einander verhalten, wie Prämisse und Consequenz. Zu diesen kann der göttliche Wille eine dreifache Stellung einnehmen. Entweder er hat die Prämisse nicht gewollt, wohl aber die Consequenz. Dann ist ein Widerspruch in Gott selbst. Oder er hat beide nicht gewollt. Dann sind sie ihm, da sie doch faktisch eingetreten sind, beide aufgedrungen wurden, und Gott erscheint als schwach. So bleibt nur das Dritte über, daß Gott beide gewollt habe. Da nun aber die Prämisse etwas Böses ist, so folgt, daß Gott das Böse gewollt habe. Wie ist das möglich? Es ist eine Antwort, die keine Antwort ist, wenn man sagt, daß Gott das Böse nur vorgefunden und benützt, und so durch seine Weisheit und Allmacht wieder zurecht gebracht habe, was der Satan verdorben hatte. Das ist eine schlechte Theodicee, die Gottes Heiligkeit retten will auf Kosten seiner Allwissenheit und Allmacht. Denn Gott findet nichts vor. Er ist selbst vor allem; er weiß von Ewigkeit her alles, was sein wird, und hat die Macht es zuzulassen oder zu verhindern. Wenn nun Gott zuläßt, was er verhindern konnte, so hat er es eben gewollt. Das ist ein Schluß, den nichts entkräftet. Je höher Gottes Vollkommenheit über unsrer Unvollkommenheit steht, desto mehr ist sein Zulassen ein positives Thun. Aber wie kann Gott das Böse thun? Mich dünkt, daß diejenigen, welche das Böse als von Gott in keiner Weise gewollt betrachten, dasselbe über Gebühr ehren. Sie müssen dann konsequentermaßen annehmen, daß das Böse wie Gott causa sui sei. Sie fallen somit dem Dualismus anheim. Es giebt aber nicht zwei Weltkausalitäten, sondern nur *eine*: Gottes allmächtigen und heiligen Willen. Von *einem* Principe geht alles aus, zu *einem* Ziele führt alles hin. Alles,

was ist, muß in diesem einen Anfang als Möglichkeit und in dem einen Ausgang als real gewordenes beschlossen liegen. Also auch das Böse. Daß nun Gott das Böse als solches wolle, ist ein Unsinn. Denn Gott kann nicht das wollen, was ihn negirt. Aber er kann seinen Gegensatz wollen als Mittel und Durchgangspunkt, und ebendadurch kann der Gegensatz, das Böse, eine Seite gewinnen, nach welcher es als gut und würdig von Gott gewollt zu werden erscheint. Und in der That giebt es ja nichts, das dem Lichte so förderlich wäre als der Schatten. Wie nun, wenn Gott wirklich den Schatten gewollt hätte, um sein Licht desto heller leuchten zu lassen? Wo tritt denn Gottes Heiligkeit am eklatantesten hervor? Wo anders als im Gerichte? Und wie mit der Heiligkeit, so ist's mit allen göttlichen Eigenschaften. Eine jede offenbart sich in ihrem vollsten Glanze nur auf dem dunkeln Hintergrunde ihres Gegensatzes. Folglich will Gott das Böse nur deßwegen, um zu zeigen, wie sehr er es nicht will. Gott kann seinen Haß gegen das Böse gar nicht stärker an den Tag legen, als indem er ihm gestattet zu existiren, und gegen ihn in die Schranken zu treten.

§. 140.

Aber, wird man sagen, ein Mittel, das unsägliches irdisches Elend und ewige Verdammniß über so viele nach Gottes Ebenbild geschaffene persönliche Wesen bringt, ist ungerecht, und unter keiner Bedingung Gottes würdig. Dies ist der zarte Punkt der Frage. Ich antworte unmaaßgeblich folgendes. Wir haben in keinem Falle das Recht, ein entscheidendes Urtheil über die Verderblichkeit des Bösen von unserem endlichen Standpunkte aus zu fällen. Uns nämlich, die wir mitten drin sind, erscheint das Böse mit seinen Folgen als der schreckliche Gegensatz des ewig Guten, als das ewige Böse, sofern wir nicht nur nichts Schlimmeres kennen, sondern auch dieses Schlimmen kein Ende absehen. Anders vom absoluten Standpunkte aus. Wer Anfang und Ende mit einem Blicke umfaßt, sieht das Böse in der Mitte nur als eine Episode, und

im Verhältniß zur Ewigkeit nur als ein verschwindendes Moment. Das Böse ist ja auch in der That nicht selbst ein Absolutes, es ist nur ein Relatives, also zufällig und vergänglich. Es hat einen Anfang genommen, um als Mittel zu dienen, und wird ein Ende nehmen, wenn es ausgedient hat. Denn alles, was einen Anfang hat, hat auch ein Ende, sonst wäre es möglich, daß die Kreatur wie Gott würde, und durch sich selbst bestände. Nur was Gott aufnimmt in die Gemeinschaft seines Wesens, kann der Ewigkeit a parte post theilhaftig werden, obgleich ihm dieselbe a parte ante nicht zukommt. Ich glaube also, daß das Böse einmal aufhören muß, weil es seinem Wesen nach nicht nur überhaupt etwas Vergängliches, sondern geradezu der Schein, die Lüge und der Trug in der höchsten Potenz ist. Deßhalb erscheint mir denn auch aller Schmerz und aller Jammer, den das Böse hervorbringt, nur wie der Schmerz einer Operation oder einer Krankheit, die der Arzt herbeiführt, um die Gesundheit desto sicherer und gründlicher herzustellen. Die Schrift sagt ausdrücklich, daß als letzter Feind der Tod soll aufgehoben werden, und daß, wenn demnach alles dem Sohne wird unterthan geworden sein, der Sohn selbst dem Vater wird unterthan werden, auf daß Gott sei alles in allen (1. Cor. 15, 24—28). Ich gestehe aufrichtig, daß ich diese Stelle im Sinne der Apokatastasis verstehe, welche Lehre ich allerdings für gefährlich, aber nichts destoweniger für wahr, weil in der Schrift begründet, halte. Nur so erklärt sich's mir, daß Gott die Kreatur dem Bösen und der Folge davon dem Uebel preisgeben kann. Nur so verstehe ich, wie Gott nicht nur die Möglichkeit des Bösen in uns legen, sondern nach ausdrücklichen Schriftaussagen den Menschen geradezu verstocken (Ex. 4, 21. 7, 3. 10, 1. Rom. 9, 17 ff.), oder zu verderblichem Thun durch Prophetenwort bestimmen kann (1. Reg. 22, 10 ff.). Denn dann folgt am Ende der Zeit eine Ausgleichung, welche für das verhältnißmäßig kurze Leid den überschwenglichen Ersatz einer nun erst recht erkannten und empfundenen Seeligkeit darbietet. Doch es ist hier nicht der Ort, von dieser Lehre, welche auch von an-

dern Punkten meiner Anschauungsweise, namentlich vom Prinzipe der Selbstheit aus nicht unwirksam sich unterstützen ließe, ausführlich zu reden. Machen wir vielmehr sofort die Anwendung auf die vorhin aufgeworfene Frage: wie läßt sich das Sein-sollen der Fluth vom physikalischen Gesichtspunkt aus vereinigen mit ihrem Nicht-seinsollen vom moralischen Gesichtspunkt aus?

§. 141.

Die Fluth hat kommen müssen. Die Zerstörung, welche sie über alles Lebendige bringen mußte, war aber nur dann gerecht, wenn sie verdient war. Dann aber hing es ja von den Menschen ab, die Fluth herbeizuführen oder nicht, und Gottes Thun erscheint dann nicht als ein frei gewolltes, sondern als ein zufällig bedingtes. Da nun dies ebensowenig denkbar ist, so bleibt meines Erachtens nichts übrig, als anzunehmen, daß es sich mit der Fluth verhielt, wie mit den Offenbarungen Gottes in Aegypten. Wie nämlich dort die Schrift sagt, daß Gott Pharao's Herz verstockt habe, damit des Herren Kraft an ihm erscheine, so muß Gott auch die Ursachen, welche die Fluth herbeigeführt haben, bis auf den Fall der Dämonen zurück, positiv gewollt haben, so daß dieses Böse einerseits, nämlich vom relativen Standpunkte aus betrachtet, allerdings eine frei gewollte und Schuld bedingende That der Kreatur war, andrerseits aber, nämlich vom absoluten Standpunkt aus angesehen, doch auch als etwas von Gott gewolltes erscheint. Dies wird um so glaublicher, wenn wir bedenken, daß die Fluth keineswegs nur physikalischen Zwecken dienen sollte. Gott wollte auch zur Evidenz bringen, daß das göttliche Leben als bloßes Naturleben nicht im Stande sei, seine Integrität zu bewahren. Wenn wir den Charakter jener Periode recht erfaßt haben, so war damals die Leiblichkeit nicht nur im Vergleich mit späteren Stufen ihrer Entwicklung in mächtiger Fülle vorhanden, sondern sie war auch in ihrem Verhältniß zum Geistesleben noch die vorherrschende Potenz. Beide waren gleichsam noch nicht ausgeschieden, sie waren

in einander, und zwar so, daß der Geist selbst Natur war. Haben wir doch gesehen, daß die Frömmigkeit unter den Sethiten als erbliche Geschlechtsanlage sich fortpflanzte. Daß nun dieses Verhältniß von Geist und Natur noch nicht das rechte, das dem Ideale absolut entsprechende sei, daß also eine Aufhebung dieses Zustandes und die Begründung eines neuen nothwendig sei, dies hat Gott zur Evidenz bringen wollen, indem er die Naturkraft bis zum Extreme steigerte.

§. 142.

Wie nun? Erscheinen diejenigen, welche Gott zur Ausführung seiner Absichten haben dienen müssen, nicht gewissermaßen als Opfer? Und erscheint nicht in demselben Maaße ihre Schuld als gemindert? Ferner, müssen wir diese Schuld nicht als in dem Verhältniß abnehmend betrachten, in welchem sie mehr und mehr als eine durch physische Nothwendigkeit bedingte sich darstellt? Von diesem Gesichtspunkte aus betrachte ich die Stelle 1. Petr. 3, 19 f. Daß dort der Apostel von einem Herabsteigen Christi zum Behuf der Heilsverkündigung an die von der Fluth verschlungenen spricht, sollte man nicht länger leugnen. Man hat es geleugnet, weil man einerseits eine Erlösung nach dem Tode überhaupt nicht annehmen wollte, andrerseits nicht begriff, warum eine solche gerade jenen vorzugsweise sollte zu Theil geworden sein. Ich glaube, daß die Elemente zur Lösung dieser Schwierigkeit in unsrer Darstellung liegen. Es wurde nämlich die übermäßige Entfaltung der sarkischen Potenzen in jenen Menschen allmählich zur zweiten Natur, so daß sie diese Anlage *erbten* und ihr gegenüber nicht mehr frei waren. Dies konnte begreiflicherweise nur bei der *letzten* oder den *letzten* Generationen der Fall sein, eben von der Zeit an, wo Gott sprach: „Mein Geist wird nie mehr Herr werden über die Menschen, denn er ist Fleisch.“ Und daß wirklich nur die Menschen dieser letzten Zeit gemeint sind, sieht man ja auch aus den Worten des Apostels: *ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ*. Nur *diesen* predigt der Herr. Und er thut es, weil sie als geborne Unmenschen

auf der tiefsten Stufe der Zurechnungsfähigkeit gestanden waren. Die Zurechnungsfähigkeit steigert sich bis zum Satan. Sollte sie bei diesem absolut sein, so wäre er nicht Kreatur, sondern selbst Gott.

§. 143.

(Die heilsgeschichtliche Bedeutung der Fluth.)

Aus diesen Erörterungen ergiebt sich uns auch die heilsgeschichtliche Bedeutung der Fluth. Dieselbe ist dem Gesagten zufolge zuerst eine negative. Daß Elohim als bloße Naturpotenz mit אָדָם vereinigt nicht im Stande sei, das Ideal des Gottmenschen zu verwirklichen, daß im Gegentheil Gottes Geist als Naturgeist den peripherischen Mächten erliegen und selbst Fleisch werden müsse, ja daß diese Naturfülle sogar den himmlischen Elohim-Naturen gefährlich sei und unnatürliche dämonische Menschwerdungen zur Folge habe, dies ist das geschichtliche Resultat dieser ersten Periode, welches die göttliche Sentenz **Gen. 6, 3** und das Strafgericht der Fluth hervorgerufen hat. Die göttliche Oekonomie schreitet deßhalb fort zu einer zweiten Stufe, auf welcher nicht mehr das Prinzip der Natur, sondern das der Kunst die Grundlage bildet. Es ist in keiner Weise Wirkung eines natürlichen Processes, daß ein kleiner Theil der Menschheit zum heiligen Volke ausgesondert wird. Es beruht dies vielmehr auf einem wenn gleich im erhabensten Sinne künstlichen Verfahren. Gott hat Israel aus dem Naturleben gewaltsam herausgerissen und hat seinen Geist als eine fremde, von ihnen nie begriffene Macht ihnen förmlich aufgedrungen. Die Folge war, daß auch so der Gottmensch nicht wirklich werden konnte. Das Gesetz war nicht im Stande, weil es durch das Fleisch geschwächt war (ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ σαρκός), die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, herzustellen (Röm. 8, 3 ff. 3, 20 ff.). Deßhalb mußte endlich Elohim in der Person des Sohnes ins Fleisch kommen, um so als zweiter Adam von seinem eigenen Leibe aus eine neue Natur, welche mit dem Geiste eins sei, zu erzeugen.

§. 144.

Doch auch im positiven Sinne hat die Fluth heilsgeschichtliche Bedeutung. Welches diese Bedeutung sei, können wir schon aus der natürlich heilsamen Wirkung der Fluth erkennen. Sie sollte, wie schon bemerkt, nicht nur zerstören, sondern auch bauen. Sie sollte die Erdoberfläche mit neuem Humus bedecken und diesen Humus mit neuen Lebenskeimen befruchten. Denn das ist ja überhaupt des Wassers als des männlichen Principes Aufgabe, daß es das weibliche Princip, die mütterliche Erde, mit befruchtender Feuchtigkeit durchdringe. Was nun die positive Bedeutung der Fluth in physischer Beziehung war, das muß auch ihre positive Bedeutung in heilsgeschichtlicher Beziehung gewesen sein, nur daß sie in letzterer Hinsicht nicht direkt, sondern indirekt, nämlich nur weissagend wirkte. Sie muß also eine neue Befruchtung auf heilsgeschichtlichem Gebiete weissagen und zwar so, daß sie, als Abschluß der Naturperiode eben auf die höhere Natur, welche neubefruchtend wirken sollte, hindeutet. Daß wir nun mit dieser Anschauung nicht willkührlich deuteln, beweisen die Worte des Apostels Petrus (1. Petr. 3, 19 ff.). Ich habe schon an einem andern Orte den Zusammenhang dieser Stelle erläutert (Zeitschr. f. luth. Theol. und K. 1849. Heft 4. S. 655 ff.), weßhalb ich, um Wiederholung zu vermeiden, auf jene Erklärung verweise. Hier genüge es, daran zu erinnern, daß der Apostel das Wasser der Taufe als den Antitypus des Wassers der Sündfluth bezeichnet (ὃ *καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα*). Zwar scheint es auf den ersten Blick, als ob der Apostel das Wasser der Sündfluth nicht sofern es befruchtete, sondern sofern es die Arche trug, als vorbildlich betrachte. Denn er sagt v. 19 mit Bezug auf die Arche: „in welche (hineingeflüchtet) wenige, d. i. acht Seelen gerettet wurden durch das Wasser hindurch." Daß man *διά* mit dem Genitiv nicht als Bezeichnung des Mittels nehmen dürfe, ist anerkannt (vgl. de Wette z. d. St.). Denn das Wasser war ja gerade das sie gefährdende; während es nun alle andern verschlang, hat jene acht die Arche durch das Wasser hindurchgetragen. Aber

wenn nun auch das Wasser der Taufe wirklich gewissermaßen als tragendes Element gefaßt werden kann, so geht doch aus dem Folgenden hervor, daß dies dem Apostel keineswegs das Hauptmoment ist. Denn in den Worten *οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* legt er der Taufe eine negative und eine positive Wirkung bei, welche genau der Hauptwirkung der Sündfluth entspricht. Er sagt zuerst, die Taufe sei nicht Ablegung des Unrathes am Fleische. Damit ist aber nicht geleugnet, sondern indirekt behauptet, daß sie sei ein Abthun des Unrathes am Geiste, also eine Ersäufung des alten Menschen. Ganz wie Paulus sagt (Röm. 6, 4): „wir sind also mit ihm durch die Taufe in den Tod begraben worden." Und diese negative Wirkung der Taufe entspricht der negativen der Sündfluth, der Vernichtung nämlich des alten Adam im makrokosmisch-physischen Sinne. Denn jene ganze vorsündfluthliche Natur in ihrer Entartung war der alte Adam der Erde. Der Apostel nennt nun aber die Taufe weiter positiv *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*, eines guten Gewissens Angelobung gegen Gott. Indem ich in Bezug auf die Bedeutung von *ἐπερώτημα* auf die Commentare verweise, bemerke ich nur, daß der Apostel diesen Gedanken mit offenbarer Rückbeziehung auf v. 16 ausspricht, wo er seinen Lesern empfohlen hatte, ein gutes Gewissen zu bewahren den Verläumdungen der Böswilligen gegenüber. Das rechte gute Gewissen, will er sagen, ersteht aus der Taufe. Denn da gelobt man's Gott, indem man dem Teufel absagt, aber Christo sich zusagt (*ἀποτάσσεσθαι* und *συντάσσεσθαι*). Doch wäre ein blos menschliches Versprechen eine schlechte Basis derjenigen Heiligung, welche das gute Gewissen bedingt, wenn der subjektiven That des Menschen nicht eine objektive des Erlösers zu Grunde läge. Die Auferstehung Christi ist es, welche die Heiligkeit des ganzen Menschen real bedingt. Man meint hier den Apostel Paulus zu hören, der Col. 3, 1 sagt: „Wenn ihr nun mit Christo auferstanden seid, so suchet das, was droben ist, wo Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes." Er sagt dies

aber mit Beziehung auf die Taufe. Denn, wie aus 2, 12 zu ersehen (*συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως* etc.), ist nach dem Apostel jenes *συνεγερθῆναι* eben in der Taufe geschehen. Ich habe nun in dem angeführten Artikel der Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche zu zeigen versucht, daß die Schrift die subjektive Heilsaneignung nicht auf einen abstrakten actus forensis gründet, sondern auf einen Akt realer, den ganzen Menschen nach Leib und Seele umfassender Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, — und dieser Akt ist die Taufe. Des Gottmenschen Eine und untrennbare heilige Natur ist das reale Princip des neuen Lebens im Menschen. Den innern Menschen befruchtend zeugt der Herr den neuen Menschen, der dereinst am Tage der Auferstehung wird geboren werden, und dies ist die Wiedergeburt (*παλιγγενεσία* Mth. 19, 28. Tit. 3, 5 von *ἀναγεννηθῆναι* wohl zu unterscheiden Joh. 3, 3. 1 Petr. 1, 3, 23). Wie nun also die Taufe eine neue heilige Natur, in welcher Geist und Leib vollkommen eins sind, durch Befruchtung erzeugt, so hat die Sündfluth auch eine neue Natur aber im physisch-unvollkommenen Sinne durch männliche Befruchtung der weiblichen Erde gezeugt. Und dies ist ihre positive Bedeutung, folglich ihre positive Aehnlichkeit mit der Taufe.

β) Die geschichtlichen Momente.

§. 145.

Nach diesen Erörterungen können uns die Fragen nach den geschichtlichen Einzelheiten der Fluth nur von untergeordnetem Interesse sein. Wir dürfen sie indeß doch nicht übergehen, weil sie vielfach beitragen, das bereits gewonnene Hauptresultat in helleres Licht zu setzen. Wir theilen uns jene Fragen in zwei Theile, indem wir zuerst von der Fluth an sich, sodann von der Arche und dem, was dazu gehört, reden, woran sich einige Bemerkungen über die auf die Fluth bezüglichen Traditionen der Völker anschließen werden.

§. 146.

(Die Identität des Diluvium's mit der Noachischen Fluth.)

Die unter den Naturforschern von der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts an herrschend gewordenen Ansichten von der Unmöglichkeit einer Fluth, wie die Noachische nach der Schilderung der Schrift gewesen sein muß, sind jetzt als verschollen zu betrachten. Aber darüber ist man noch keineswegs einig, ob am Schlusse der tertiären Gebirgsreihe noch eine letzte allgemeine Fluth anzunehmen sei, und wenn es eine solche gegeben hat, ob diese identisch war mit der Noachischen.

Daraus ergiebt sich, daß gegenwärtig drei Ansichten sich gegenüberstehen. Die erste leugnet überhaupt, daß das Diluvialland universeller Natur, mithin daß es Produkt einer die ganzen Erde bedeckenden Fluth sei, sie läßt aber die Identität des Diluviums mit der Noachischen Fluth bestehen. Die zweite behauptet zwar die Universalität des Diluviums, aber sie leugnet, daß die dasselbe veranlassende Fluth die Noachische gewesen sei. Die dritte endlich behauptet nicht nur die Universalität des Diluviums, sondern auch seine Identität mit der Sündfluth.

Es ist hier nicht der Ort, am Streit der Geologen Theil zu nehmen. Uns kann nur daran liegen, den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung der biblischen Darstellung in ihrem Verhältniß zu den Naturthatsachen zu gewinnen. Da kommt es nun auf zwei Fragen an. Erstens: Wie verhält sich die Schrift zu der Behauptung, daß das Diluvium mit der Noachischen Fluth nicht identisch sei? Diese Frage nun ist leicht zu beantworten. Die Geologen nämlich, welche jene Identität bestreiten *), thuen es vornehmlich deßwegen, weil die biblische Darstellung das Dasein von Menschen vor jener Fluth behauptet, das Diluvium aber keine menschlichen Ueberreste aufweist. Da nun aber anerkanntermaßen (vergl. Gie-

*) Vergl. die Erdumwälzungen von Cuvier deutsch von Giebel S. 154.

bel a. a. O. S. 136) bis jetzt nur Europa und ein kleiner Theil von Nordamerika gründlich geologisch durchforscht sind, so kennt noch Niemand die Beschaffenheit des Diluviums auf allen Punkten der Erdoberfläche. Die Behauptung also, daß es keine menschlichen Ueberreste enthalte, ist offenbar eine verfrühte. Denn sie könnte erst dann aufgestellt werden, wenn nirgends auf der ganzen Erde im Diluvium solche Ueberreste sich fänden. Dabei haben wir ganz abgesehen von den neueren Entdeckungen, welche allerdings das Vorkommen von menschlichen Gebeinen im Diluviallande glaublich zu machen scheinen. Man vergleiche hierüber Schubert's Weltgebäude S. 647 ff. „An den Menschenknochen, sagt Schubert, welche sich in den Knochenhöhlen von Pondres unweit Lünelvieil in Südfrankreich fanden, bemerkte Christol nur, daß sie Menschen von hohem Leibeswuchs angehört haben müßten. Diese Knochen ebenso wie die in der Höhle Bis im Aude-Departement kommen unter solchen Verhältnissen vor, daß man kaum daran zweifeln kann, daß sie eben so alt sind als das Diluvialland selber. Namentlich war die Höhle von Pondres, die man beim Steinbrechen entdeckte, durch Diluvialland ganz ausgefüllt und verschlossen; die Ueberreste von Menschen waren durch dieses Fluthgebilde vereint mit denen von Rhinoceroten, Höhlenbären, Hyänen, Pferden, Stieren." Doch dem möge sein, wie ihm wolle. Auch wenn alle diese vermeintlichen Entdeckungen sich nicht bestätigen sollten, so kann nicht eher ein entscheidendes Wort über diese Frage gesagt werden, als bis auch das Diluvialland von Mittel-Vorder-Asien geognostisch untersucht sein wird. Bis dahin darf Niemand das Fehlen von Menschenknochen im Diluvium als Instanz gegen dessen Identität mit den Produkten der Sündfluth geltend machen.

§. 147.

(Die Allgemeinheit der Noachischen Fluth.)

Die zweite Frage, auf welche es mir ankommt, und die wichtigste ist diese: War nach der Darstellung der h. Schrift

die Noachische Fluth eine allgemeine oder eine partikuläre? Die Antwort auf diese Frage kann nicht zweifelhaft sein. Die Schrift kennt jene Fluth nur als eine allgemeine. Aber nun ergiebt sich die weitere Frage: Sind wir berechtigt, die biblische Darstellung als den Ausdruck des göttlichen Wissens um die Fluthgeschichte, mithin als eine auf dem Standpunkte der absoluten nicht der optischen Wirklichkeit stehende Belehrung über diese Geschichte zu betrachten? Und diese Frage müssen wir von denselben Grundsätzen aus, die wir oben in Bezug auf die Schöpfungsgeschichte geltend gemacht haben, verneinen. Die Schrift ist kein Compendium der Geologie. Es giebt kein geologisches Dogma, kein Wissen um geognostische oder andere naturhistorische Verhältnisse, das zum Heile nothwendig wäre. Unser Glaube hat Christum zum Gegenstande, nicht die vergängliche Kreatur. Wenn nun die Schrift als ein religiöses Buch ihr Absehen wesentlich nur auf das gerichtet hat, was Gegenstand des seeligmachenden Glaubens sein soll, so ist ihr alles andere Nebensache. Es müßte bewiesen sein, daß die naturgeschichtliche Erkenntniß, welche aus den betreffenden Aussagen der Schrift hervorgeht, zum Heile nothwendig sei, um den Glauben daran als Pflicht hinstellen zu können. Ist nun freilich die Grenze zwischen dem heilbedingenden und nicht heilbedingenden Inhalte der Schrift schwer oder unmöglich zu ziehen, so sind wir dafür auch nicht berufen als Kinder oder Knechte, sondern als Männer dem Worte der Schrift gegenüberzustehen, d. h. an ihr selbst im Gebrauche jener Freiheit zu erstarken, welche dem Maaße des Alters der Vollkommenheit Christi entspricht (Eph. 4, 13). Wir haben schon droben gezeigt, daß wir ein religiöses Interesse vielmehr daran haben, den heilsgeschichtlichen Verlauf seiner Naturseite nach so kennen zu lernen, wie er im Bewußtsein der auf allen seinen Stufen ihm gleichzeitigen Menschheit sich reflektirt hat, weil wir so zugleich erfahren, wie unsre Väter das Walten Gottes in der Geschichte aufgenommen haben. Das zu wissen ist uns aber viel nöthiger, weil es uns einerseits moralisch genommen ein lehrreiches Vorbild

ist (Röm. 15, 4), andrerseits die ganze Pädagogik Gottes darauf beruht, die vollkommene Erkenntniß als höchstes Ziel uns vorzuhalten, zur Erreichung dieses Zieles aber durch die successive gesammelten Erfahrungen uns vorzubereiten. Was also Gott von der Sündfluth weiß, dies, die absolute Wahrheit zu erfahren, steht uns dann bevor, wenn wir überhaupt alles so erkennen werden, wie wir selbst erkannt sind (1 Cor. 13). Für jetzt ist's uns viel nützlicher, authentisch zu erfahren, was Noah von der Sündfluth wußte und wie er sie anschaute. Die meisten Völker haben von diesem Wissen und dieser Anschauung Noah's noch einen Ueberrest, aber wie entstellt, wie vermischt mit Lügen und Fabeln aller Art! Daß wir den Eindruck, den Noah bekommen und überliefert hat, noch *rein* in uns aufnehmen können, *dies* ist die Wirkung des heiligen Geistes, der innerhalb des Stromes heiliger Geschichte als der Geist Christi über allem dem gehütet und gewacht hat, was als heilige Ueberlieferung der Vorzeit das Kommen des Verheißenen vorbereiten sollte. Es ist deßhalb eines der Kriterien der Wahrheit biblischer Geschichtserzählung, daß dieselbe natürlich sei, d. h. daß sie der Natur-Eigenthümlichkeit der Stufe entspreche, aus welcher sie hervorgegangen ist. Und dieses Kriterium findet sich nun in der biblischen Fluthgeschichte im eminenten Grade. Sie ist ein naturgetreuer Reflex des Eindrucks, den Noah von der *optischen* Wirklichkeit hat bekommen müssen. Er sah aller Berge Gipfel überfluthet, er maß an der Arche, daß das Wasser 15 Ellen hoch über die Bergesspitze, auf welcher sie aufsaß, hinweggegangen war. Dies ist die Wahrheit des biblischen Berichtes. Wollte man nun aber voraussetzen, daß Noah die richtige Erkenntniß von der Kugelgestalt der Erde gegeben, und die Ueberfluthung dieser ganzen Kugel im Geiste, sei es durch Wort oder Vision, geoffenbart wurde, — wollte man das annehmen, nun dann hätte man eben eine im Himmel geschriebene, nicht eine menschliche Geschichte, und man sehe nur zu, ob man, diese die Schrift dem Koran in Bezug auf Entstehung gleich stellende Anschauung konsequent anwendend, das Ansehen der Schrift

nicht mehr kompromittirt als stützt. Denn dann fällt alles, was sich als geschichtlich wahr doch nun einmal nicht halten läßt, nicht den Menschen, was nichts schadet, sondern Gott zur Last, was sehr viel schadet. Und wenn man denn diese anstößigen Fakta entfernen will, so muß man eine künstliche Exegese anwenden, durch die man gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten unwahr wird, und Strauß hat Recht gehabt, wenn er gesagt hat, daß die gläubige Schriftauslegung auf diesem Punkte angekommen durch Selbstbelügung zusammenfällt. Es ist von gläubigen Theologen, wenn gleich in bester Meinung so viel gekünstelt i. e. gelogen worden, daß es ein Jammer und eine Schande ist. Es ist deßhalb hoch vonnöthen, daß die gläubige Schriftforschung natürlich werde, nicht im Paulus'schen Sinne, sondern in dem Sinne, in welchem ich behaupte, daß in der Natur Wahrheit sei. Denn man trifft des Herrn Sinn dann am besten, wenn man voraussetzt, daß er die Natur respektirt, und nur nach Maaßgabe ihrer Empfänglichkeit die ewige Wahrheit in ihr niedergelegt hat.

§. 148.

Ich glaube demnach, daß die Naturforschung einfältig und gewissenhaft die Thatsachen ermitteln soll, aus welchen die historische Wirklichkeit der Fluth resultirt. Ergiebt sich ein Widerspruch zwischen ihr und der biblischen Darstellung, so muß man ihn eben bestehen lassen, und, wenn nicht deutliche Spuren auf die optische Beschaffenheit der letzteren hindeuten, die Lösung des Räthsels geduldig von jenem Tage erwarten, an welchem alle Räthsel sich lösen werden. Ohne deßhalb jetzt schon eine definitive Entscheidung geben zu wollen, kann ich nicht umhin einzugestehen, daß mir verschiedene Thatsachen für die Annahme einer partiellen Fluth zu sprechen scheinen. Erstens der Umstand, daß universelle Ueberfluthungen überhaupt nicht mehr zum Charakter der auf die sekundäre folgenden Perioden gehören. „In diesem ganzen Zeitraume, der Tertiärperiode, sagt A. Wagner (Urwelt S. 537), darf man

sich nicht mehr die Bildung der Formationen aus universellen Verhältnissen wie die der Sekundärperiode hervorgegangen denken, wodurch Complexe von Arten über die ganze Erde hinweg vertilgt wurden, um neuen Typen Platz zu machen, sondern wie nur partielle Verhältnisse neue Gebirgsbildungen während der Tertiärperiode zu Stande brachten, so fand auch durch sie blos Ausrottung von Individuen, nicht mehr für gewöhnlich der Arten statt, die nur alsdann eintreten konnte, wenn sie auf enge Räume beschränkt waren." Es ist auch ganz in der Natur der Sache begründet, daß die Bildung der Erdkruste vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet. Je näher dem Centrum, desto mehr muß alles den Charakter der Gleichförmigkeit und Identität annehmen, denn das Erdinnere enthält ja die gemeinsame Basis für die gesammte Oberfläche. Je näher der Oberfläche, desto größer muß die Mannichfaltigkeit sein, denn sie ist berufen, den reichen Garten Gottes, in welchem Früchte der verschiedensten Art jede auf dem ihr entsprechenden Boden prangen, darzustellen *). Zweitens ist es auch gar nicht erwiesen, daß das Diluvialland eine gleichmäßig über die ganze Erde verbreitete Schicht bildet, was doch sein müßte, wenn die Fluth eine allgemeine gewesen wäre. „Wenn gleich die Geologie nicht im Stande war, sagt Wagner (a. a. O. S. 534), darzuthun, daß alle diese Ablagerungen Folge einer und derselben Katastrophe waren, so konnte sie es, aus der Gleichartigkeit ihres Auftretens, wenigstens für wahrscheinlich finden, daß auch Gleichzeitigkeit dieser Bildungen stattgefunden haben möchte. Erst die Genesis aber giebt uns die Gewißheit, daß letzteres wirklich der Fall gewesen ist." Wenn nun aber die Genesis nicht als Zeugin zur Konstatirung geologischer Thatsachen beigezogen werden darf, so müssen wir es der Geologie vorderhand noch anheimgeben, die gleichzeitige Entstehung aller Diluvialschichten besser zu beweisen.

*) Vergl. Schubert Weltgebäude S. 503 ff.

§. 149.

Drittens ist es anerkannte Thatsache, daß unsere jetzigen Thiere im Diluvium „so viel als ganz fehlen, indem es fast nur ausgerottete Arten aufzuweisen hat." Und doch sollte man meinen, daß unsere Thierwelt, wenn sie die Nachkommenschaft der durch Noah geretteten Thierindividuen ist, mit diesen sowie mit den Arten, denen sie entnommen waren, übereinstimmen müsse. Man könnte nun annehmen, die durch Noah geretteten Arten seien durch allmählige Degeneration in Folge der veränderten klimatischen und Bodenverhältnisse in unsere jetzt lebenden Arten übergegangen, ähnlich wie ja auch die Menschen in die verschiedenen Rassen auseinander gegangen sind. Dieser Annahme aber widerstreitet Cuvier auf's bestimmteste, indem er nachweist, daß weder Zeit noch Umstände, wie z. B. der Uebergang vom wilden Zustand in den zahmen die geringste Veränderung am Thiergerippe hervorgebracht haben *). Hat nun also die Zeit keinen Unterschied gemacht, so doch vielleicht der Ort. A. Wagner nimmt deßhalb an, daß die Thiere, welche im Paradiese um den Menschen lebten, also die Thierwelt des vordern Mittel-Asiens, verschieden war von den Thieren der übrigen Erdtheile; sie war, meint Wagner, nach Gen. 2, 19 besonders für den Menschen geschaffen worden. Von dieser Fauna habe nun Noah die zur Fortpflanzung bestimmten Individuen in die Arche gerettet; wollte man ihre fossilen Ueberreste finden, so müßte man Armenien, Kurdistan, Persien geologisch untersuchen, was bis jetzt noch nicht geschehen ist. Gegen diese Erklärung habe ich nur einzuwenden, daß die Annahme einer besonderen Thierschöpfung für den Menschen weder exegetisch, noch a priori haltbar ist, wie das bereits oben von mir, sowie auch von andern (vergl. Delitzsch Gen. S. 75) nachgewiesen worden ist. Aber allerdings enthält diese Annahme ein Moment, welches, wie ich glaube, den Schlüssel zur Lösung des Problemes an die Hand giebt.

*) Die Erdumwälzungen, deutsch von Giebel S. 63 ff.

Weil die jetzige Thierwelt nicht mehr der Thierwelt der ganzen Erde vor der Fluth entspricht und doch auch nicht durch Degeneration das geworden ist, was sie ist, so muß sie nothwendig der Thierwelt eines Theiles der antediluvianischen Erde entsprechen. Da wir aber ferner wissen, daß nicht gleichzeitig dieser eine Theil eine von den andern verschiedene Thierwelt gehabt habe, so werden wir das, was Wagner eine gleichzeitige aber specifisch anders organisirte Thierwelt nennt, vielmehr nur eine jüngere Generation zu nennen haben, welche zu den Diluvialresten der bis jetzt geologisch durchforschten Länder sich so verhalten wird, wie etwa die Petrefakten des tertiären Gebirgs zu denen des sekundären. Das führt uns aber nothwendig darauf, anzunehmen, daß die Noachische Fluth nicht eine universelle, sondern nur eine lokale, d. h. die letzte der partiellen Fluthen war, welchen wir den ganzen Bestand der Tertiärformationen zu danken haben. Die Darstellung der Genesis von der Fluth ist dann geradeso eine generische wie die von der Schöpfung Cap. 1. Wie die Weissagung mit ihrem in die Zukunft gerichteten Blicke sehr oft eine in vielen successiven Stufen sich realisirende Idee in einem Tableau mit lauter neben einander agirenden Gestalten darstellt (man vergl. z. B. das über die Erfüllung der Weissagung Jeremia's wider Babel gesagte in meiner Schrift: Der Pr. Jerem. u. Babylon S. 135 ff.), — ebenso läßt die Schrift hier durch eine Fluth geschehen, was viele Fluthen nach einander gethan haben. Das Facit ist beidemale dasselbe, nur die Faktoren sind verschieden.

§. 150.

Viertens scheint mir gegen die Allgemeinheit der rasche Verlauf der Noachischen Fluth zu sprechen. Berechnen wir nach Gen. 7, 11 coll. 8, 14 die Dauer der Fluth vom 17ten Tage des 2ten Monats im 600sten Lebensjahre des Noah bis zum 27sten Tage des zweiten Monats in Noah's 601sten Jahre, so ergiebt sich von dem Tage an, wo die Brunnen der Tiefe sich öffneten, bis zu dem Tage, wo die

Erde wieder trocken war (חָרְבוּ פְּנֵי הָאֲדָמָה 8, 13 und יָבְשָׁה הָאָרֶץ 8, 14), ein Zeitraum von 1 Jahr und 10 Tagen. Die Details der Rechnung übergehe ich als unwesentlich. Man vergleiche darüber z. B. Tiele's Commentar S. 201. Aber nehmen wir nun auch, was doch höchst unwahrscheinlich ist, ein Sonnenjahr von 365 Tagen an, und lassen wir das Stadium des Abnehmens gleich nach Ablauf der 40 Tage beginnen, so bleibt für die Periode des Verlaufes bis zu dem 8, 14 bezeichneten Momente doch nur eine Zeit von 365 + 10 — 40 d. i. 335 Tagen. Eine Wassermasse, welche die Gesammtoberfläche der Erde bis über die höchsten Berggipfel bedeckte, konnte nicht durch Ablaufen, sie konnte nur durch Verdunsten und Einsickern kleiner werden. Auch ein Wind kann das Wasser, das eine Kugel einhüllt, nicht vertreiben, denn es ist kein Raum da, wohin er es treiben könnte. Und doch ist 8, 1 ausdrücklich gesagt, daß Gott einen Wind über die Erde gehen ließ. Man könnte nun allenfalls annehmen, daß das Wasser in dieselben oder in andere neu eröffnete unterirdische Höhlungen zurückstürzte, aus denen es hervorgebrochen war. Aber davon steht nicht nur nichts im Texte, sondern es heißt im Gegentheil 8, 2: es wurden verschlossen die Brunnen der Tiefe. Diejenigen, die den Text als absolut adäquate Relation verstehen, dürfen sich also dafür nicht auf ihn berufen. Denn, wie gesagt, der Text kennt als Agens der Vertrocknung einen Wind und nicht Abgründe. Wenn nun also für eine die ganze Kugel einhüllende Wasserschicht, die nur eintrocknen nicht ablaufen kann, 335 Tage zu wenig sind, so reicht dieser Zeitraum (der aber jedenfalls noch Verkürzung erleidet) vollkommen aus für die Vertrocknung einer partiellen Fluth, die ablaufen konnte, zumal wenn ein Wind dieses Ablaufen beförderte.

§. 151.

Fünftens hat man behauptet (vergl. Tiele S. 203. Kurtz Gesch. des A. B. S. 46), daß ein Gewässer, welches

30 Fuß über den Gipfel des Ararat reichte und beinahe ein Jahr lang stand, sich in's Gleichgewicht setzen und die ganze Erdoberfläche überschwemmen mußte. Gerade dieses Argument involvirt einen starken Beweis gegen die Allgemeinheit der Fluth. Denn wenn die Fluth 30 Fuß über den Ararat ging, so ist damit aufs deutlichste ausgesagt, daß sie nicht alle höchsten Gipfel der ganzen Erde überschwemmte *). Denn der Ararat ist nach Parrot 16,254 F. hoch, der Dhawalagiri mißt nach v. Raumer 26,340! Die Fluth müßte also 10,000 nicht 30 Fuß über den Ararat gegangen sein, wenn sie alles bedecken sollte. Ja man kann ferner sagen, eine Fluth, die nur 30 Fuß über den Ararat ging, kann um so weniger noch höhere Gipfel überfluthet haben, je mehr sie sich in's Gleichgewicht setzte. Denn eben dadurch mußte sie wie im Verhältniß zur Höhe des Ararat, so im Verhältniß zur Höhe der andern Berge immer tiefer sinken. Man könnte nun freilich sagen, die Ueberfluthung der ganzen Erde sei nur nach dem Maaßstabe zu verstehen, der uns eben durch die Höhe des Ararat an die Hand gegeben ist. Aber dann ist in das System der Fluth-Allgemeinheit eine Lücke gemacht, die den Zusammensturz des Ganzen unwiederbringlich nach sich zieht. Denn wo ist dann die Grenze? So gut eine optische Täuschung in dem einen Punkte concedirt werden muß, ist sie nicht überhaupt möglich? — Ja freilich ist das authentische Angabe, daß die Fluth 15 Ellen über die höchsten Gipfel ging, die Noah sah. Daraus folgt aber keineswegs, daß sie die ganze Erde überfluthet haben muß. Im Gegentheil! Es ist vielmehr ungleich wahrscheinlicher, daß jene 15 Ellen über dem Ararat nur die höchste Höhe der Fluth innerhalb eines bestimmten Bezirkes andeuten, und daß dann, begünstigt von jenem Winde, den der Herr schickte, die Fluth sich ins Gleichgewicht setzte, d. h. den zuerst erfüllten Bezirk durchbrach und so auch andere Continente überschwemmte, die für sie nach Maaßgabe

*) Vergl. Delitzsch Gen. S. 193. Knobel Gen. S. 72.

der Wassermasse und der Beschaffenheit des Terrain's erreichbar waren.

§. 152.

Sechstens ist die Verbreitung der Thiere nach der Fluth zu berücksichtigen. Es fragt sich, wie die Thiere vom Ararat aus über das Meer hinüber auf alle die Inseln des Oceans haben kommen können. Prichard in seinen researches into the physical history of mankind (I. S. 81. 2te Aufl.) findet diese Schwierigkeit so bedeutend, daß er glaubt, nur entweder die Annahme, daß die Fluth nicht allgemein gewesen, oder daß nach der Fluth eine partielle Neuschöpfung von Thieren z. B. in dem durch seine ganz singuläre Fauna so ausgezeichneten Neuholland stattgefunden habe, vermöge diese Schwierigkeit zu lösen. Wenn nun Prichard sich für die Neuschöpfung entscheidet, so verstößt das gegen alle Analogie des Schriftwortes. Der Herr hat Gen. 1, 22 das Grundgesetz der Thierentwicklung ausgesprochen in den Worten: „Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet das Wasser im Meer und das Gevögel werde viel auf Erden" — ganz in Uebereinstimmung mit v. 11 ff., wo alle geschaffenen Pflanzen als solche bezeichnet werden, die ihren Saamen in sich tragen, und mit v. 28, wo in Bezug auf den Menschen dasselbe ausgesagt wird, was v. 22 in Bezug auf die Thierwelt. Nur einmal im Anfang schafft der Herr, nachher nicht mehr. Wo bliebe sonst die Einheit seines Thun's und die Einheit der Natur? — Wenn nun Kurtz (Gesch. d. A. B. S. 47) einen dritten Weg einschlägt, indem er annimmt, daß die Kontinente nach der Fluth „durch seitdem untergegangene oder durchbrochene Mittelglieder verbunden gewesen seien," so statuirt er eine Fluth nach der Fluth im Widerspruch mit der Verheißung Gottes 9, 11 ff. Denn eine Fluth, welche so breite Mittelglieder durchrissen hätte, müßte nicht weniger mächtig gewesen sein als die Noachische. „Eine Fluth nur, bei welcher die gewaltige Bewegung einer Wassersäule wirkte, deren Druck auf jeden Quadratfuß der untersten Tiefe nahe an zwei Mil-

lionen Pfund betrug, vermochte jene mächtigen Zerstörungen und Veränderungen zu begründen, welche der festen Erdoberfläche ihre jetzige, letzte Gestalt gaben" — sagt Schubert (Weltgebäude S. 663). Von einer solchen Fluth aber wissen wir nichts mehr. Die Stelle Gen. 10, 25 spricht sicher nicht von einer Zerreißung der Erdoberfläche, sondern von der Völkertheilung, wie die dem נִפְלַג verwandten Ausdrücke נִפְרַד v. 5 und נָפוּץ v. 18 darthun (vergl. Delitzsch Genesis S. 226). Die Sage von der Atlantis aber sollte man nicht hieher ziehen. Denn wenn auch zuzugeben ist, daß das, was sie von wiederholten Ueberfluthungen berichtet, auf geschichtlicher Wahrheit beruht, so ist damit ja keineswegs bewiesen, daß solche Ueberfluthungen noch nach der Sündfluth stattgefunden haben (vergl. Link's Urwelt II, S. 95 ff.) — Ich möchte deßhalb den von Prichard zuerst benannten Ausweg für den richtigeren halten.

Was von diesen sechs Argumenten auf geologischen Grundlagen beruht, gebe ich nun gerne einem gründlicheren Wissen Preis. Mein Zweck war nur, das heilige Wort der Offenbarung von Jesu Christo dem Gottmenschen von einer unberechtigter Weise ihm aufgebürdeten Verantwortlichkeit zu befreien, und die ächt geschichtliche, d. i. ächt menschliche Betrachtungsweise der Schrift auch für diesen Punkt geltend zu machen.

§. 153.

(Die Arche.)

Gehen wir nun zu den auf die Arche bezüglichen Angaben über. Es sei auch hier vergönnt, nur das Wesentliche herauszuheben.

Sollte die Ansicht von der Nicht-Allgemeinheit der Fluth sich bestätigen, so wäre natürlich die Schwierigkeit, welche aus der Masse der aufzunehmenden Thiere und des für sie nöthigen Futters (6, 21) erwächst, bedeutend reducirt. Freilich bleibt auch so noch manches Bedenken, und es läßt sich nicht leugnen, daß das Einfangen, Unterbringen und Versorgen so

vieler Thiere unter den jetzigen Umständen ein für vier Männer und vier Weiber nahezu unmögliches Unternehmen sein würde. Indeß hüten wir uns, auch jene Zustände mit dem Maaßstabe der Gegenwart zu messen. Der oft besprochene Charakter jener Periode bürgt uns dafür, daß der Mensch die Natur des Thieres tiefer erkannte, das Thier aber für die Einwirkung des Menschen empfänglicher war. Und dann — sollte der Herr, welchem das Geheimniß der Thiernatur und der auf sie möglichen Einwirkung absolut offen steht, nicht haben bewirken können, daß die Thiere instinktmäßig das thaten, was nöthig war, um sie in die Arche einzuführen und darinnen zu erhalten?

§. 154.

(Verhältniß von Gen. 6, 15 zu 7, 2.)

Man hat einen Widerspruch darin gefunden, daß 6, 19 Noah den Befehl erhält, je zwei Thiere (שְׁנַיִם מִכֹּל), ein Männchen und ein Weibchen in die Arche aufzunehmen, 7, 2 aber ihm geboten wird, von den reinen Thieren שִׁבְעָה שִׁבְעָה אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ, von den unreinen שְׁנַיִם אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ aufzunehmen. Sogar Delitzsch (Gen. S. 190) hält für unverkennbar, daß 7, 1—9 dem Ergänzer angehört und daß es mit dem Widerspruche zwischen 7, 1—9 und 6, 9 ff. 7, 10—16 dieselbe Bewandtniß hat wie mit dem zwischen 2, 5 ff. und 1, 1 ff., sowie daß diese Widersprüche auf verschiedene Quellen hinweisen. Ich gestehe, keinen Widerspruch höchstens eine Real-Schwierigkeit finden zu können. Es wird nämlich 6, 19 Noah der Befehl ertheilt: „Von allem Lebendigen, von allem Fleisch, zwei von allen sollst du bringen in den Kasten, sie am Leben zu erhalten mit dir, Männchen und Weibchen sollen sie sein." Dieser Befehl enthält den Grundgedanken der göttlichen Anordnung. Gott will die Individuen vernichten, die Gattung aber fortpflanzen, deßhalb soll Noah Paare bestehend aus einem männlichen und einem weiblichen Individuum in die Arche aufneh-

men. Im folgenden Kapitel 7, 2 wird dieser Befehl näher bestimmt. Es wird gesagt, welcherlei und wie viele Paare in die Arche kommen sollen. Es wird demgemäß ein Unterschied gemacht zwischen reinen und unreinen Thieren; von den ersteren sollen je sieben Paare, von den letzteren je ein Paar aufgenommen werden. Wo ist hier ein Widerspruch? Er ist nur dann vorhanden, wenn man verkennt, daß 6, 19 lediglich das Princip der paarweisen Sammlung aufstellt, 7, 2 aber das Maaß, in welchem jenes Princip zur Anwendung kommen soll, näher bestimmt. Dazu kommt, daß, wenn 7, 2 mit 6, 19 in Widerspruch steht, derselbe Widerspruch auch in Bezug auf 7, 9 vorhanden ist, welcher Vers doch nach Delitzsch sogut wie v. 2 dem Jehovisten angehört. Denn auch da lesen wir: שְׁנַיִם שְׁנַיִם בָּאוּ אֶל נֹחַ אֶל־הַתֵּבָה זָכָר וּנְקֵבָה. Ist's nicht ganz offenbar, daß hier wieder nur jener Grundgedanke ausgedrückt werden sollte, daß alle Thiere Paarweise, d. h. in Paaren von Männchen und Weibchen in die Arche gingen? Und ebenso ist es v. 15. — Aus diesem Nachdrucke, der auf die paarweise Sammlung der Thiere gelegt wird, sehen wir auch, daß jene alte schon von Chrysostomus, Lyra, Luther, Calvin vertretene Meinung, daß die je sieben 7, 2 als drei Paare und ein Einzelnes zu verstehen seien*), nicht richtig ist. Und steht nicht אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ neben dem שִׁבְעָה שִׁבְעָה als deutliches Merkzeichen, wie letzteres zu nehmen sei? Wenn nämlich nach sonstigem Sprachgebrauch allerdings שִׁבְעָה שִׁבְעָה einfach je sieben Einheiten bedeutet, so drückt hier das beigesetzte אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ aus, daß hier je sieben solche Einheiten gemeint sind, von denen jede aus einem Männchen und seinem Weibchen besteht. Knobel hat auch sicherlich Recht, wenn er (Gen. S. 82) sagt: „bei sieben Stück würde er wahrscheinlich auch nur Ein

*) S. Tiele Comm. S. 183. Vergl. Kurtz Einheit der Genesis S. 51.

שִׁבְעָה gesetzt haben, wie bei zwei Stück nur Ein שְׁנַיִם im 2ten Gliede." — Und endlich wird v. 16 zum Schlusse der ganzen Einführungsgeschichte noch einmal jener Grundgedanke nachdrücklichst wiederholt: „und die kommenden, Männchen und Weibchen kamen sie von allem Fleisch, wie ihm Gott geboten hatte."

§. 155.

(Die 7 Tage vor dem Einzug in die Arche.)

Wenn ich nun also nicht zugeben kann, daß ein Widerspruch zwischen 6, 19 und 7, 2 obwaltet, so verkenne ich doch nicht, daß eine Real-Schwierigkeit in der 7, 2 enthaltenen Angabe vorhanden ist. Es fällt nämlich auf, daß Noah nur sieben Tage vor dem Einzug in die Arche den Befehl erhält, 7 Paare von allem reinen Vieh zu sich zu nehmen. Da unter dem reinen Vieh nicht blos die Hausthiere verstanden werden dürfen, sondern alle Thiere, welche Lev. 11 und Deut. 14 als reine bezeichnet werden (ohne daß jedoch unsere Stelle jene letztgenannten voraussetzt, vielmehr umgekehrt), so erscheint die Frist zum Sammeln dieser Thiere als sehr kurz zugemessen, was besonders diejenigen empfinden müssen, welche das כָּל־חַי und כָּל־בָּשָׂר im absoluten Sinne nehmen. Ich glaube nun, daß hier einer von den Fällen vorliegt, wo die Lösung lediglich in der Eigenthümlichkeit der Geschichtschreibung zu suchen ist. Daß nämlich der Schriftsteller die nähere Bestimmung von 6, 19 erst hier bringt, ist kein Beweis dafür, daß sie erst hier gegeben wurde. Der Erzähler nimmt in der Darstellung zusammen, was in der Wirklichkeit auseinanderfiel. Der Befehl wegen der sieben Paare reinen Vieh's muß Noah jedenfalls zu einer Zeit gegeben worden sein, die zu der für die übrigen Anordnungen gelassenen Zeit in Verhältniß stand. Wenn er nun aber jenes Befehls erst hier Erwähnung that, so geschah es aus Sparsamkeit und weil in dem Befehl zum Einzug die nähere Bestimmung wegen der Thiere ohnedies wieder vorkam.

§. 156.

(Der Ausgang aus der Arche und Noah's Opfer.)

Nur weniges ist es, was ich über den ferneren Verlauf der Fluthgeschichte noch zu bemerken habe. Daß Noah vierzig Tage, nachdem er das Festsitzen der Arche wahrgenommen, einen Raben aussendet, einen Vogel durch seine Klugheit ebensosehr als durch seinen starken und raschen Flug ausgezeichnet, ist ein Zug, dem niemand die Natürlichkeit wird absprechen können. Daß der Rabe nicht mehr ins Innere des Kastens zurückkehrt, weil er Futter genug auf der Erde und im Wasser und einen trockenen Zufluchtsort auf dem Dache der Arche fand (8, 7), ist ebenso natürlich. Der Rabe repräsentirt hier offenbar den Egoisten, der nur an sich denkt, mögen die drinnen im Kasten sich befinden wie sie wollen. Deßhalb sendet Noah die Taube, ein Thier, welches mit ungemeiner Raschheit und Ausdauer des Fluges eine größere Anhänglichkeit an den Menschen verbindet. Er sendet sie dreimal: das erste Mal kehrt sie leer zurück, weil ihr Fuß noch keine Stätte gefunden, da er hätte ruhen mögen; das zweite Mal bringt sie ein Oelblatt, und das dritte Mal kehrt sie gar nicht wieder. Da merkt Noah, daß man wieder leben könne auf der Erde. Er deckt deßhalb den Kasten ab (v. 13). Aber erst nach ausdrücklich erhaltenem Befehl verläßt er die Arche. Da ist es sein Erstes, daß er einen Altar baut und עֹלוֹת opfert. Nach dem oben bemerkten kann kein Zweifel sein, daß Noah den Herrn nicht mehr präsent, sondern gen Himmel emporgestiegen wußte. Abel und Cain hatten keinen Altar gebaut, und ihr Opfer hieß nur מִנְחָה. Im Altar Noah's, sowie in dem aufsteigenden Opfer und Opferdufte liegt die Richtung nach oben klar zu Tage. Ich verweise hiefür auf Hofmann's (Schriftbeweis I. S. 179 ff.) und Delitzsch's (Genes. S. 199 f). treffliche Erörterungen. Die Kindheit des Naturlebens war vorüber. Die Unnatur hatte dem Naturleben ein schnelles Ende gemacht, und dadurch war positiv und negativ die Bedingung für Gottes Naturgegenwart beseitigt. Ich meine,

die Menschen waren nicht blos nicht mehr Natur, sie waren positive Unnatur geworden, und dadurch war es bedingt, daß Gott nicht mehr natürlich, d. i. leiblich an einer natürlichen Stätte seiner Gegenwart auf Erden verweilen konnte. Wie späterhin Ezechiel im Gesichte den Herrn getragen von den Cherubim das geschändete Heiligthum verlassen sah (Ezech. 11, 22 ff.), so war es hier geschehen. Führt aber nicht eben dies prophetische Gesicht auf die Frage, wie denn des Herrn Gegenwart inmitten Israels auf der Lade des Bundes mit der Behauptung bestehen könne, er habe nur bis zur Sündfluth leiblich auf Erden gewohnt? Darauf ist zu erwidern, daß jene Gegenwart, wenn ich es mit einem Worte sagen soll, eine künstliche war. Sie war nämlich nur symbolisch. Nicht als ob ich nicht wüßte, was Ex. 29, 43 ff. 33, 9. 40, 34 ff. 1. Reg. 8, 10 f. geschrieben steht. Aber hier ist überall nur von einer Wolke oder Feuersäule die Rede, nirgends von den Cherubim. Vielmehr standen um die Lade und auf ihr nur gemachte Cherubim. Wie nun jene Wolke, die kam und ging, nur ein Zeichen von des Herren Gegenwart war, und wie im Zusammenhang mit dem künstlichen Gesammtcharakter der theokratischen Typik nur gemachte Bilder, als Schatten (Hebr. 20, 1) das Wesen einer leibhaften Präsenz andeuteten, so spricht dies Salomo in seinem Gebete, dem locus classicus für diese Frage geradezu aus. Er sagt 1. Reg. 8, 27: „Sollte wirklich Gott auf der Erde wohnen? Siehe der Himmel und der Himmel Himmel fassen dich nicht, und nun gar dies Haus, das ich gebauet habe." Demgemäß heißt es dann im Folgenden (vv. 30. 32. 34. 36. 39. 43. 45. 49) immer: wenn Israel in irgend einem Anliegen sich betend zu diesem Hause wendet, so wolleſt du es hören im Himmel, der Stätte deines Wohnens (תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם מְכוֹן שִׁבְתֶּךָ). Es steht also fest: die Zeit war vorüber, wo man vor dem Angesichte des Herrn wohnen konnte, und sich vor ihm verborgen wähnte, wenn man in ein anderes Land zog (Gen. 4, 14 ff.). Nur im Glauben sollte des Herrn unsichtbares Wesen (Röm. 1, 20) von nun an erkannt werden kön-

nen. Der Glaube aber ist eine Kunst, die Hauptkunst des religiösen Lebens. Weil aber diese Kunst eine gar schwere ist, so hat die große Masse der Menschheit sie zu üben unterlassen. Sie sind dem Dienste der Götzen, d. h. der Natur anheimgefallen. Selbst Israel that so. Denn wiewohl einzelne sichtbare Theophanieen als Unterpfänder und Stützen des Glaubens ihnen gegeben waren, so reichte das doch nicht hin, sie für immer im Glauben an den unsichtbaren Gott zu erhalten. Und dieser Kampf zwischen Natur und Kunst wird fortdauern, bis das eintritt, wozu der Gottmensch die Wege bahnt, und was wir Apoc. 21, 1 ff. geschrieben lesen.

§. 157.

(Des Herren Verheißung.)

Auf Noah's Opfer antwortet der Herr 8, 21 f. mit den Worten: „Nicht will ich mehr verfluchen die Erde um des Menschen willen, denn das Gebilde des Herzens des Menschen ist böse von seiner Jugend an, und nicht mehr will ich schlagen alles Lebendige, wie ich gethan habe. Fortan alle Tage der Erde sollen nicht aufhören Saat und Erndte, Kälte und Wärme, Sommer und Winter, Tag und Nacht." Wie reimet sich zu dieser Verheißung die neutestamentliche Verkündigung, daß am Schlusse der Tage die Erde durch Feuer soll verzehret werden εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων (2. Petr. 3, 7)? Sollte also mit unsrer Stelle ausgesagt sein, daß die Erde nie mehr, und daß sie nicht um des Menschen willen solle vernichtet werden? Dem widerspricht, wie gesagt, das Endgericht, welches nichts anderes ist als eine Strafe für des Menschen Sünde. Beachten wir aber den Unterschied zwischen dem Verhältniß des Menschen zur Natur vor und nach der Fluth. Wir haben droben gezeigt, daß vor der Fluth die Menschen zur Natur herabsanken, gleichsam physisch in sie übergingen. Das war eine Unnatur in dem Sinne, daß auch die Organe des Geisteslebens naturhaft, Fleisch wurden, Thier- und Pflanzen-Art annahmen. Nach der Fluth ist's das Gegentheil. Da wird der Riß zwischen dem Menschen

und der Natur täglich größer. Nicht als ob der Mensch immer mehr Geist und dem Natur-Verfalle immer mehr entzogen würde. Aber seinem Geiste zerfällt die Naturbasis, auf welcher er ruht, unter den Füßen; sie wird ihm zu schwach und zu elend, statt daß sie ihm früher zu mächtig wurde. Dieser Zwiespalt hat das Gute, daß Natur und Mensch sich nicht mehr in einem höheren Grade schaden können, als sie sich schon geschadet haben. Der Fluch, den wir 3, 17 ff. lesen, ist durch 8, 21 nicht aufgehoben, und kraft dieses Fluches kommt auch über die Erde das Gericht des jüngsten Tages. Aber bis dahin bleibt sich die Natur *im Wesentlichen gleich*. Wie auch der Mensch es treiben möge, — und daß er im Grunde nicht besser sein werde als vorher, sagt der Herr ausdrücklich mit den Worten: „Das Gebilde des Menschenherzens ist böse von Jugend auf" —, also wie auch der Mensch es treiben möge, den Einfluß wird er nie mehr haben auf die Natur, daß er eingehend in *ihr* specifisches Leben *sie mit den Elementen einer dämonischen Leiblichkeit durchdringe*. Der Mensch sündigt und frevelt und sein eigner Leib wird dadurch von Generation zu Generation schwächer und hinfälliger; aber die Natur bleibt sich gleich, sie vermischt sich nicht mehr mit dem Menschen, noch er mit ihr zu unheilvollem dämonischen Bunde. Damit ist ausgesagt, daß wir einerseits nicht mehr in so hohem Grade in der Natur leben, wie es vor der Fluth der Fall war, andrerseits, daß wir nicht mehr im Stande sind, die Natur so zu korrumpiren, wie es damals geschah.

§. 158.

(Die Fluthsagen.)

Eine ausführliche Aufzählung der verschiedenen außerbiblischen Fluthsagen liegt nicht in unsrer Absicht. Theils ist sie von andern schon vielfach gegeben (vgl. z. B. *Link's* Urwelt II, S. 84 ff. — *Buttmann's* Mytholog. I, S. 180 ff. — *Kanne*, bibl. Unterss. und Ausl g. I, S. 48 ff. — *Rosenmüller* alt. und neu. Morgenland I, S. 33 ff. — *Wagner's* Urwelt S. 544 ff. — *Schubert's* Weltgebäude,

S. 660 ff. — Delitzsch Genesis S. 181 ff. — Knobel Genesis S. 69 ff.), theils sind wir nicht in dem Falle, die heidnische Fluthsage zur Aufhellung eines dunklen Punktes in der biblischen herbeiziehen zu müssen. — Denn selbst für die Beantwortung der Frage, ob die Noachische Fluth eine allgemeine oder partielle war, trägt die Vergleichung der andern Sagen nichts aus, weil selbst in dem Falle, daß sie alle die Fluth als eine allgemeine bezeichneten, doch immer die Voraussetzung bliebe, daß sie nur den optischen Sachverhalt darstellen. Wenn übrigens unsere obige Auseinandersetzung zu Gunsten der Annahme einer partiellen Fluth Grund hat, fällt der Hauptanstoß, den man an der biblischen Darstellung genommen (vgl. Knobel Genes. S. 71), von selbst hinweg. Denn das leugnet niemand, daß es noch in der Zeit, wo das Menschengeschlecht bereits bestand, partielle Ueberfluthungen von großer Ausdehnung gegeben hat. Es bleibt nur die Schwierigkeit übrig, ob wirklich anzunehmen, daß die jetzt lebende Menschheit nur als die Nachkommenschaft der aus jener partiellen Fluth geretteten Menschen zu betrachten, und daß diese Rettung wirklich in der von der Schrift erzählten Weise geschehen sei. Was die erste Frage betrifft, für deren Verneinung auf den ersten Blick manches zu sprechen scheint (vergl. Cuvier's Erdumwälzungen von Giebel S. 107), so bemerke ich nur, daß die Mehrheit der Stammväter von der Fluth an die Einheit des Menschengeschlechts überhaupt oder seine Abstammung von einem Adam nicht aufheben würde. Die Untersuchung aber muß ich den Naturhistorikern und Geschichtsforschern überlassen. Was Cuvier (a. a. O. S. 86 u. ff.) und Lüken (die Einheit des Menschengeschlechtes S. 215 ff.) dafür beigebracht haben, erscheint jedenfalls der Beachtung in hohem Grade würdig. Für diese Frage nun, sowie für die andere ist die Vergleichung der heidnischen Fluthsagen allerdings von größtem Werthe. Denn wenn es sich herausstellte, daß alle Völker, von denen wir nur überhaupt auf die Fluth bezügliche Traditionen haben (es finden sich aber deren wirklich bei allen geschichtlich bedeutsamen Völkern), wenn

es sich herausstellte, sage ich, daß alle diese Völker in Bezug auf die Fluth wesentlich dasselbe aussagten, so würde man daraus folgern können, daß sie nicht nur alle dieselbe Fluth meinen, sondern auch, daß ihnen die Vorgänge bei derselben übereinstimmend überliefert worden sind, und dies würde natürlich ihre gemeinsame Abstammung von einem aus der Fluth geretteten Stammvater involviren, — indeß doch nur unter einer Bedingung! Unter der Bedingung nämlich, daß die verschiedenen Traditionen sich nicht als Töchter, sondern als Schwestern der biblischen herausstellten. — Denn es ist klar, daß Abstammung von der biblischen Erzählung allerdings ein interessantes Zeugniß ist für den Einfluß derselben selbst auf die Gemüther oder wenigstens die Cultur der Heiden, aber keineswegs eine Bestätigung ihrer Geschichtlichkeit. Letztere wird nur dann gestützt, wenn es sich findet, daß bei verschiedenen Völkern unabhängig von der jüdischen Tradition dieselbe Tradition sich erhalten hat, weil erst diese Uebereinstimmung auf Identität der Quelle schließen läßt. Ist freilich diese Identität erwiesen, dann haben wir ein gewichtiges Zeugniß auch für die Glaubwürdigkeit der Quelle. Denn nur eine Wurzel von gewaltiger Lebenskraft, von der Lebenskraft, wie allein die Wahrheit sie verleiht, ist im Stande, ihre Schößlinge so weit nach allen Richtungen hin und gleichsam durch dichte Schichten überlagernden Gestein's hindurch zu treiben, ohne daß die wesentliche Lebenssubstanz dabei zu Grunde geht. Kurtz hat in seiner Geschichte des A. Bundes (S. 47) sich ganz in diesem Sinne ausgesprochen. Er sagt: „Die beigebrachten Nachrichten (über die Fluth nämlich) aus der alten und neuen Welt sind zum Theil so auffallend mit der biblischen Tradition übereinstimmend, daß sie ihre Abhängigkeit von oder ihre Modifikation nach derselben sogleich verrathen.... Eine rücksichtslos kritische Sichtung thut hier sehr Noth." Diesem Urtheil stimme ich vollkommen bei, und beklage nur, daß bis jetzt der Wunsch des trefflichen Gelehrten seine Erfüllung nicht gefunden hat. Möchten uns doch vor allem eine Reihe von Specialuntersuchungen zu Theil werden,

in der Art, wie **Felix Nève** eine solche über die älteste indische Fluthsage im Çatapatha-Brâhmana (vergl. Weber indische Studien 1850. S. 161 ff.) angestellt hat *). Hier ist nicht nur die Gründlichkeit der Untersuchung, sondern auch das Resultat in hohem Grade erfreulich. Als ursprünglich nicht indisch, aber auch nicht als semitischem Einflusse entsprossen, wie **Burnouf** gemeint hat, sondern als der gemeinsamen Urheimath der arischen Völker entstammend, stellt sich nach **Nève** die Fluthsage des **Çatapatha-Brâhmana** heraus.

Schluß.

§. 159.

Ueberblicken wir noch einmal das gesammte von uns durchschrittene Gebiet, so tritt uns als der alles in sich schließende Punkt des Anfangs die Schöpfung des Menschen entgegen, durch welche die Idee des Gottmenschen zuerst, wenn gleich in unvollkommener Weise real wird. Denn der erste Mensch ist **Elohim-Adam**, d. h. Elohim in Form des אָדָם, des Sohnes der אֲדָמָה. Dies ist also schon eine Menschwerdung Gottes, aber nicht der Person, sondern nur der Natur nach. Aus dieser letzteren Bestimmung ergiebt sich uns einerseits die Größe und Herrlichkeit, andrerseits die Unvollkommenheit des so gewordenen אָדָם. Daß die geistige Seite seines Wesens göttlicher Natur ist, dies macht ihn zum Genossen der **Elohim**, indem es ihm das adelige Vorrecht der Freiheit und Persönlichkeit, und damit die souveräne Macht über die gesammte nichtpersönliche Natur verleiht. Das reine und heilige Ebenbild Gottes in der Sphäre der אֲדָמָה ist der erste Mensch, und zwar nicht nur als Persönlichkeit überhaupt, sondern auch als diese Persönlichkeit. Denn er hatte

*) La tradition indienne du déluge dans sa forme la plus ancienne. Paris 1851.

den Geist Gottes nicht nur als Princip des Personlebens, sondern auch als Princip der Heiligkeit und Weisheit in sich. Er war von Natur, was andere später, wie wir uns ausgedrückt haben, nur durch künstliche Einwirkung werden konnten: er war Mann Gottes und Prophet von Natur (Gen. 2, 20, 23 f.). Aber eben der Umstand, daß Gottes Natur nur als Natur in ihm war, offenbart uns seine Schwäche und läßt uns einerseits die Möglichkeit seines Falles, andrerseits die Nothwendigkeit einer vollkommneren Menschwerdung begreifen. Der Geist Gottes als bloße Naturkraft dem Menschen inwohnend steht auf gleicher Linie mit den andern Naturkräften, ja er wird denen erliegen, die als solche mächtiger sind, denn er. Daher sehen wir, daß die Selbsthingabe als bloß natürlicher Instinkt nicht bestehen kann gegenüber der Naturmacht der Selbstheit. Es war den ersten Menschen zwar natürlich, das Gebot Gottes, ihres Herrn und Schöpfers zu respektiren, aber es war ihnen eben nur natürlich. Sowie deßhalb gegen den natürlichen Trieb der Scheu und Ehrfurcht vor dem Höheren ein andrer Naturtrieb in die Schranken trat, und zwar derjenige, welcher unter den Trieben der Natur gleichsam wie ein König herrscht, der Trieb der Selbstheit nämlich, da mußte jener erste als der weniger ja verhältnißmäßig gar nicht natürliche weichen. So gereichte also die Natur (im Gegensatze zur Gnade gedacht) der Natur (nämlich dem Elohimischen Geiste, der als bloße Naturpotenz im Menschen war) zum Falle. Dieser Fall würde das göttliche Werk als ein kaum in's Leben getretenes wieder zu nichte gemacht haben, wenn die Natur des Menschen nicht zugleich organischer Art, deßhalb fortpflanzungsfähig gewesen wäre. Dadurch wird Geschichte möglich. Das böse Princip entfaltete sich, aber auch das gute gewann Zeit und Gelegenheit, in neuen, mächtigeren Formen sich zu manifestiren. Adam wurde Vater, Vater der natürlichen Menschheit, und dadurch Basis und Vorbild eines zweiten Adams, der eine neue Menschheit aus sich erzeugen sollte. Aber Adam war nicht nur Anfänger der Menschheit überhaupt, sondern auch Anfänger der ersten Periode der Menschheit, welche

gerade das mit ihm gemein gehabt haben muß, was ihn als den Menschen des Anfangs von den späteren Stufen menschlicher Entwickelung unterscheidet. Die Natürlichkeit, welche Adam's Dasein charakterisirt, dauert auch nach dem Falle fort. Als Naturanlage manifestirt sich noch immer der Geist Gottes. Im Sethitischen Geschlechte erscheint er in der Form erblicher Frömmigkeit; obgleich von keinem aus ihrer Mitte gesagt wird, daß der Geist Gottes auf ihn gekommen sei, gab es doch Propheten unter ihnen, Propheten nämlich, die es, wie Adam, von Natur waren. Im Kainitischen Geschlechte aber erscheint der Geist als Princip der höchsten, rein menschlichen Thätigkeit, als Princip der Kunst, und zwar wiederum so, daß die Kunstthätigkeit als Naturanlage sich fortpflanzte. Beide Male sehen wir also den Geist Gottes natürlich werden, hier als Princip einer ethischen, dort als Princip einer intellektuellen Begabung. Beide Male aber ist Gottes Geist, ist Elohim selbst das Princip, denn niemand wird behaupten, daß die Kunst der Kainiten vom Teufel war, oder daß sie in etwas anderem wurzelte, als in ihrem Geiste. Aber der Geist als Natur ist gewissermaßen eine Inkonsequenz. Der Geist repräsentirt ja auch einen Gegensatz zur Natur. Giebt er diese Stellung auf, um nur Natur zu werden, so hat er sein Princip verleugnet und wird unwiderstehlich fortgerissen von den Mächten, die ihrem Wesen nach nur Natur sind, die also mit sich selbst in Einklang bleiben, wenn sie bis zum Extrem der Natürlichkeit sich entfalten. Ich meine die Mächte des Fleisches, die Leiblichkeit. Um diese in Maaß und Schranke zu erhalten, ist es nöthig, daß der Geist seinen Stützpunkt außerhalb ihres Gebietes in seiner eigenen, der höheren Sphäre habe. Hat der Geist aber diese Stellung aufgegeben, um selbst als Naturkraft zu existiren, so fällt er als Opfer jener unerbittlichen Logik der Geschichte, die immer die Principien zum endlichen Siege und zur Herrschaft bringt, alles princip-widrige aber ausscheidet und wegwirft. Darum hat in jener Zeit das Naturprincip bis in seine letzten äußersten Consequenzen siegreich sich entfalten, der Geist aber hat unterliegen, er

hat endlich selbst Fleisch werden müssen (Gen. 6, 3). Diese Entfaltung, welche, wie gezeigt, principiell schon gegeben war, wurde zweimal durch Einflüsse von außen her mächtig gefördert: durch die verführerischen Worte der Schlange und durch die Fleischwerdung der nach den Leibern der Menschentöchter lüsternen Dämonen. So ward es offenbar, daß der Mensch der Natur nicht fähig sei, weder positiv den Gott-Menschen in seiner Idealität zur Erscheinung zu bringen, noch negativ das Princip des Bösen zu überwinden. Der **Elohim-Adam** der Schöpfung wurde aus einem Kinde der Natur im guten Sinne ein Produkt der Natur im schlechten Sinne, d. h. er wurde Fleisch, und indem nicht nur das, was seiner Natur nach sarkisch ist, über das menschliche Maaß hinaus sich entfaltete (die Nephilim), sondern auch das in ihm Fleisch wurde, was seiner Natur nach nicht sarkisch ist, steigerte sich die schlechte Natur bis zur völligen Unnatur. So stellte sich denn als Resultat dieser ersten Periode heraus, daß das Ideal des Gottmenschen im Menschen der Natur nicht real zu werden vermöge. Das Gericht der Fluth machte dem Zustande des einseitig entwickelten Naturlebens ein Ende. Wir werden sehen, wie **Elohim** auch durch seine künstliche Inwohnung im Menschen die Idee des Gottmenschen nicht zu realisiren vermochte. Erst als im Sohne **Elohim** persönlich Mensch geworden war, war der Gottmensch auf Erden wirklich geworden und in ihm das lebendige Princip einer neuen Menschheit und einer neuen Natur gegeben.

Nachträge.

Zu S. 33. Dr. K. J. Windischmann in seiner Uebersetzung von Platon's Timaeus (Hadamar 1804) S. 34. Anm. 4: „Sowie wahre Propheten nur diejenigen sind, welche in der scheinbaren Verwirrung der menschlichen Begebenheiten doch allerwärts den festen Gang der Vorsehung erblicken, und die Vergangenheit und Zukunft an unveränderliche Gesichtspunkte festzuknüpfen und zu bestimmen wissen, welches sich nothwendigerweise auf die geübteste Anschauung der Natur und des Menschen gründet; so ist auch die Heilkunst eine Weissagekunst, welche durch den vorliegenden Zustand und die vorhergegangenen Dinge geleitet, die Zukunft begreifen und construiren soll."

Zu S. 165. Frank's Kabbala, deutsch von Gelinek S. 163: „Für die Kabbalisten sind die Dämonen die gröbsten, mangelhaftesten Formen, die „Schalen" des Sein's, kurz alles, was die Abwesenheit des Lebens, der Intelligenz und der Ordnung anzeigt. Wie die Engel bilden sie zehn Sephirot, zehn Stufen, wo die Finsterniß und Unreinheit immer mehr und mehr zunehmen, wie in den Kreisen des florentinischen Dichters. Die erste Stufe oder vielmehr die beiden ersten sind nichts mehr als der Zustand, in dem uns die Genesis die Erde vor dem Hexaemeron vorführt, d. h. der Mangel jeder sichtbaren Form und jeder Organisation (תהו ובהו)." Hiezu citirt Frank folgende Stelle aus Tikkunim, Tikkun 15. Bl. 36: תלת קלפין כגדלי בצלים דא על דא' והארץ היתה תהו דא קליפא קדמאה' ובהו דא קליפא תניכא' וחשך קליפא תליתאה' D. h.: drei Schalen sind wie

die Hülsen der Zwiebeln eine über der andern. „Und die Erde war Tohu" das ist die erste Schale. „Und bohu" das ist die zweite Schale. „Und Finsterniß" das ist die dritte Schale.

Zu S. 209 und 211. Dafür, daß die Centimanen die erste aus dem Wasser hervorgegangene Fauna und das urweltliche Wasserreich überhaupt repräsentiren, vgl. Ottfried Müller Prolegomena S. 360: „Die Meeresgöttin Thetis .... hat den Zeus in einem Götterkriege gerettet, indem sie den Riesen Briareus oder Aegäon zu ihm heraufrief. Warum den Aegäon, ist daraus klar, daß dies ein großer Meeresdämon war, von dem man im Poseidonischen Korinth erzählte (Paus. II, 1, 6. 4, 7) .....; der ferner in Euböa, dem Sitz des Poseidon Aegäos, an mehreren Stellen verehrt wurde (Arrhian bei Eusthat. zur Il. S. 123. Solin. 11, 26); und den die Theogonie Poseidon's Eidam nennt, und die meisten Genealogen, besonders Eumelus in der Titanomachie (Schol. Apoll. 1, 1165) mit dem Meer in Verbindung bringen." —

Zu S. 217. Daß das Centralfeuer der Pythagoräer eine viel andere Bedeutung hat, als die Mädler'sche Centralsonne, daß nämlich nach Philolaus die Erde in 24 Stunden um das Centralfeuer kreist, was als Surrogat für ihre Axendrehung zu betrachten ist, während die Sonne durch ihren jährigen Umlauf die Jahreszeiten bewirkt, — dies ersehe ich jetzt erst aus O. F. Gruppe, die kosmischen Systeme der Griechen, Berlin 1851. S. 60—73. —

Zu S. 259. Molitor theilt in seinem Werke „Philosophie der Geschichte oder über die Tradition," Münster 1834. I. S. 136 f. mit, daß die Kabbalisten folgende Abstufungen in Betreff der Gotteserkenntniß annahmen. „Die Nachkommen von Ham, als die untersten und äußersten Glieder, sanken zur Stufe des gröbsten Fetischismus, des rohesten, wildesten Naturdienstes." Die Nachkommen von Jepheth, die Repräsentanten des seelischen Principiums, fielen zwar nicht bis zur äußersten Stufe niederer Sinnlichkeit, aber da sie nur die Mannichfaltigkeit und Wirksamkeit des äußern Leben suchten, so gab

es für sie auch nur eine Vielheit von göttlichen Kräften. Die Kinder Schem's, welche das geistige Princip darstellen, sanken ihres nach innen gekehrten Wesens halber nicht so tief in die Aeußerlichkeit, wie ihre andern Brüder. „Denn wenn auch die gröbere Masse des Volkes (als der leibliche äußere Theil) dem Zuge äußerer Leiblichkeit folgend, der Vielgötterei sich ergab, so erhielt sich doch bei dem höheren, geistigen Theile jener Stämme in reiner monotheistischer Einheit, was im exoterischen Dienste in eine Vielheit von Kräften gespalten ward."

Jarchi im Commentar z. Pentat. (ed. Breithaupt p. 56) bemerkt zu Gen. 6, 2: „Omnis (dictio) Elohim, quae est in S. Scriptura, significationem habet dominatus (seu potestatis), idque probat (iste Scripturae locus): tu eris ei לאלהים (Ex. 4, 16). Item: ecce dedi te אלהים (Ex. 7. 1)."

Zu S. 385. Die Geschichte der Engel Schamchasai und Usiel, welche, obwohl gute Engel, doch den Lockungen der sinnlichen Lust nicht widerstanden, und von denen der erste kopfabwärts zwischen Himmel und Erde aufgehängt Buße thut, der andere aber noch immer unbekehrt durch die Farbenpracht der Frauen die Männer zu verführen sucht — diese Geschichte findet sich nach einer Mittheilung, die Herr J. Heidegger, Docent der jüdischen Theologie in Fürth mir gemacht hat, ausführlich im Jalkut Schimoni Fol. 30. Col. 2 ad cap. 6 Genes. aus dem Midrasch Abkir. —

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01023 4476